تاریخ فکر میں بنیادی تبدیلیاں لانے والی تحریروں کا انتخاب

مکتبۂ روایت

تاریخِ فکر میں بنیادی تبدیلیاں لانے والی تحریروں کا انتخاب

ترتیب

محمد سہیل عمر

مکتبۂ روایت

۱۱۰۰

۱۴۰۵ھ ۔ ۱۹۸۵ء

ناشر: مکتبہ الروایت، ص ب ۴ ۵۰۸، لاہور ۲

ٹیلی فون: ۸۷۱۰۲۹

مطبع: امپونٹ لاہور

تقسیم کار: سہیل اکیڈمی چوک اردو بازار لاہور

قیمت: عام طباعت :- ۲۴ روپے

لائبریری ایڈیشن :- ۷۰ روپے

تہذیب اور فنونِ لطیفہ

۱۔ تہذیب کا روحانی مقصود
مارٹن لنگز / محمد یوسف عرفان — ۱۳

۲۔ اسلامی خطاطی اور اقسامِ خط
سید انور حسین نفیس رقم — ۲۱

۳۔ تہذیب اور فنونِ لطیفہ — چند مباحث
سراج منیر — ۴۳

ادبیات (۱)

۴۔ باعثِ تقریرِ آنکہ
سراج منیر — ۶۵

۵۔ مکتوباتِ احمد علی شاہ
محمد اکرام چغتائی — ۷۹

۶۔ کس خوش سلیقگی سے.... انجم رومانی کی شاعری کا ایک مطالعہ
سراج منیر — ۸۷

۷۔ ادب اور معاشرے میں سرسید کے اثرات — ایک تجزیہ
ڈاکٹر ظفر حسن — ۱۰۳

ادبیات (۲)

۸۔ جامِ سفال
محمد ابن الحسن سید — ۱۲۹

۹۔ یادداشت
سراج منیر — ۱۴۵

١٠۔ نالۂ نَے

سراج مُنیر ١٥٣

تاریخ اور معاشرہ

١١۔ کلجگ

رینے گینوں/جمال پانی پتی ١٦٣

١٢۔ جعلی بستیاں

حسن عبدالحکیم/محمد سہیل عمر ١٧٩

١٣۔ اسلام اور مغرب کے چیلنج

سید حسین نصر/تحسین فراقی/محمد سہیل عمر ٢٥٠

شاعری

١٤۔ نعت

جعفر بلوچ ٢٣٨

١٥۔ نعت
نظم
غزلیں

واصف علی واصف ٢٤١

١٦۔ غزلیں

احمد جاوید ٢٦٣

١٧۔ قرطبہ کے گنبدوں میں ایک بازگشت — ایک مکالماتی تضمین
چہار سمت — غزلیہ نظم
غزلیں

سراج مُنیر ٢٧١

١٨۔ غزلیں
نظمیں

علی اکبر عباس ٢٩١

۱۹۔ غزلیں
نظمیں
محمد اظہار الحق ۳۰۱

مطالعے

۲۰۔ یک پند گویت ......
جمال پانی پتی ۳۱۲

کتاب شناسی: تنقید و تبصرہ کتب

مذہب اور تصوف:

۱۔ محمد (اولین ماخذ سے ترتیب دی ہوئی حیات طیبہ)
مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) ۳۵۸

۲۔ عقائد اسلام
عبدالحلیم محمود ۳۶۵

۳۔ بیسویں صدی کا ولی
مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) ۳۷۰

۴۔ ادیانِ آدم
ہسٹن سمتھ ۳۷۷

۵۔ تعلیمات تصوف کا تعارف
ٹیٹس برکہارٹ (ابراہیم عز الدین) ۳۸۱

۶۔ تصوف کیا ہے؟
مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) ۳۸۶

۷۔ صوفی ازم
عمران یحییٰ ۳۹۱

۸۔ فصوص الحکم
ابن عربیؒ / ٹیٹس برکہارٹ (ابراہیم عز الدین) ۳۹۶

۹۔ ایک صوفی مرشد کے خطوط
مولائی الدرقاوی / ابراہیم عز الدین ۳۹۸

۱۰۔ کرن کرن سورج
واصف علی واصف ۴۰۱

تاریخ فکر مسائل اور حل:

۱۱۔ دُنیائے جدید کا بحران
رینے گینوں ۴۰۴

۱۲۔ کمیت کی سلطنت اور عصر کے آثار
رینے گینوں ۴۱۱

۱۳۔ دین اور دُنیائے جدید
سیدی نوح ۴۱۹

۱۴۔ تقدم پر ایک نظر
سیدی نوح ۴۲۶

۱۵۔ لنگ آف دی کاسل
حسن عبدالحکیم ۴۳۰

۱۶۔ اسلامی نظام
سلیم احمد ۴۳۹

۱۷۔ حقیقت گم گشتہ
ھسٹن سمتھ ۴۴۹

۱۸۔ روایت اول، آرا کی روشنی میں ۴۵۳

ادبیات اور تاریخ:

۱۹۔ مسلمانوں کی سائنس اور تہذیب
سید حسین نصر ۴۵۶

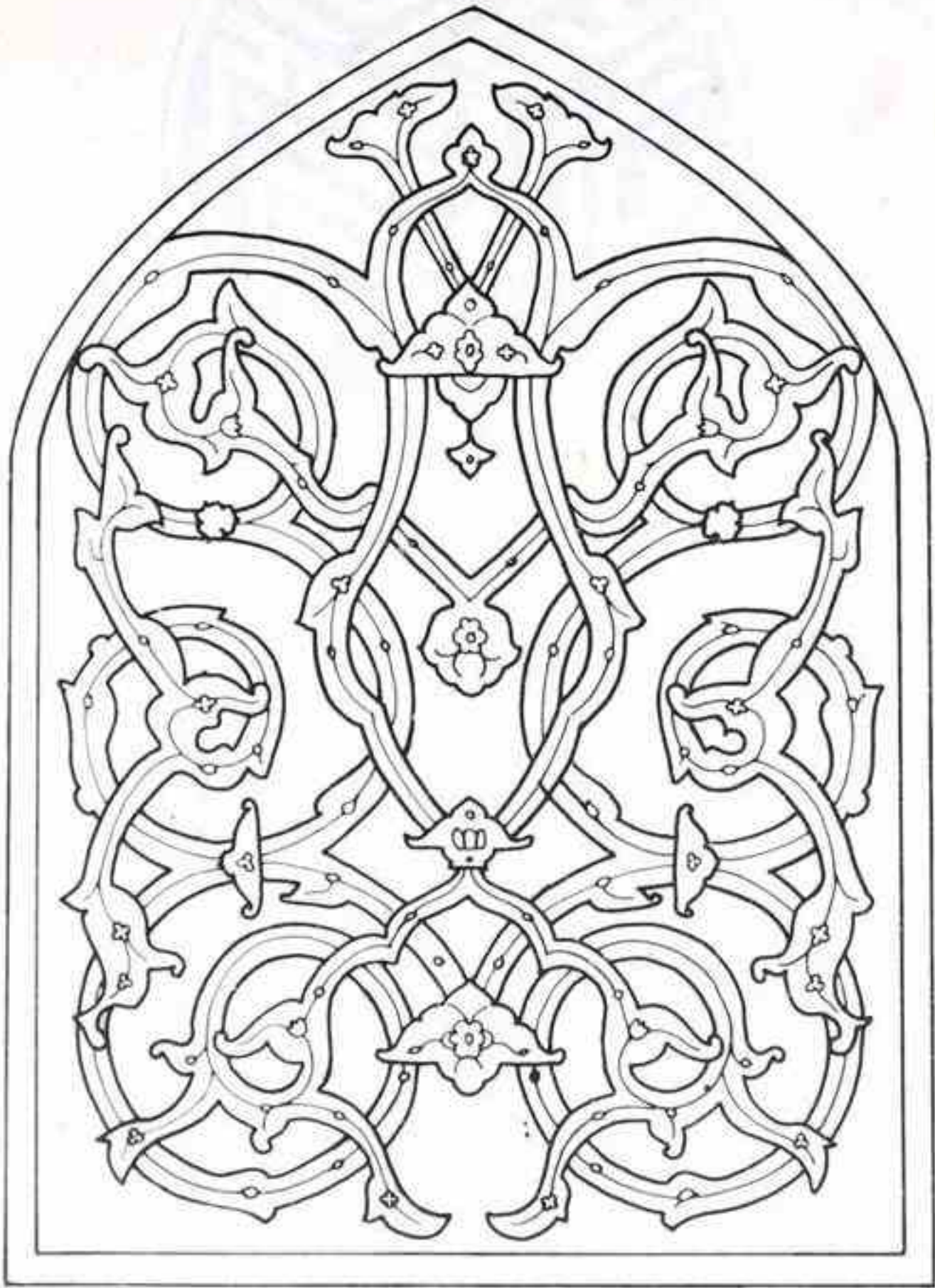
۲۰۔ بہتر ناٹ آؤٹ
معین الدین احمد ۴۵۸

۲۱۔ مآثر عالمگیری
ساقی مستعد خان / جادو ناتھ ۴۶۱

۲۲۔ عجائبات فرنگ
یوسف کمبل پوش / تحسین فراقی ۴۶۳

بسم الله الرحمن الرحيم

رِوایت

تہذیب اور فنونِ لطیفہ

WINDOW SHEIKH LUTFULLAH MOSQUE _ ISFAHAN IRAN

نافذة من مسجد الشيخ لطف الله ـ اصفهان ـ ايران

تہذیب کا روحانی مقصود

تصنیف : ابوبکر سراج الدین
Martin Lings

ترجمہ : محمد یوسف عرفان

یہ خطاب جناب ابوبکر سراج الدین نے جامعہ الازہر قاہرہ میں اسلامی کانفرنس منعقدہ ۱۹۶۴ء میں بزبان عربی پیش کیا۔ یہ ترجمہ خطاب کے انگریزی متن سے کیا گیا ہے جو مصنف کی اپنی تحریر ہے۔

ہم نے اس کانفرنس کے دوران میں کئی بار "ارتقا"۔ "تقدم"۔ "تجدید" اور "احیاء" قسم کے الفاظ سے۔ اگر ہم پہلے ان الفاظ کے معنی پر بنظرِ غائر غور کر لیں تو شاید یہ وقت کا ضیاع نہیں ہوگا۔ "ارتقاء" اصولوں سے دُور ہوتے جانے کا نام ہے۔ اگرچہ (اصولوں سے) کسی حد تک دوری دراصل اصولوں کا اطلاق کرنے کے لئے ضروری ہے، تاہم یہ بات نہایت اہمیت کی حامل ہے کہ یہ دوری اتنی زیادہ نہیں ہونی چاہئے کہ اصولوں سے مؤثر انداز میں رابطہ ناممکن ہو جائے۔ اسی لئے "ارتقاء" بہرطور ایک خاص حد سے ہرگز آگے نہیں جانا چاہئے۔ ہمارے اسلاف اس بات سے شدت کے ساتھ آگاہ تھے کہ یہ "مقامِ خطر" اسلام میں کئی سو سال پہلے آچکا ہے اور ہمارے لئے یہ "مقامِ خطر" شدید تر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہم زمانی اعتبار [illegible] اپنے اسلاف کی نسبت عہدِ مصطفےٰ اور اصحابِ کرام کے بنا کردہ مثالی معاشرہ سے دُور تر ہیں ـــــ پھر ہمیں کیا حق حاصل ہے کہ ہم [illegible] یہ کیسے فرض کر لیں کہ ہم اصولوں سے اس حد تک دور نکل جانے کے خوف میں زندگی بسر نہیں کر رہے جہاں [illegible] "ارتقاء" "اختلاط" بن جاتا ہے۔ اور یہ سوال بلاشبہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آج بہت سے لوگ جس چیز کو فخر سے "ارتقاء" کہتے ہیں کیا یہ فی الاصل "اختلاط" نہیں۔

جہاں تک "تقدم" کا تعلق ہے تو ہر شخص کو تقدم Progress کی خواہش کرنا چاہئے اور یہی مفہوم ہماری نماز کا ہے کہ (اے خدا) ہمیں صراطِ مستقیم پر چلا۔ لفظ "ترقی" بھی اسی مثبت معنی میں افراد کے ضمن میں استعمال کیا جا سکتا ہے لیکن معاشرے تقدم نہیں کرتے۔ اگر کیا کرتے تو پھر اولین اسلامی معاشرہ سے زیادہ، جو کہ اس وقت اپنے کمالِ شباب پر تھا، اور کونسا معاشرہ اس تقدم کیلئے اہل تر تھا؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "میری قوم کے بہترین اصحاب وہ ہیں جو میرے ہم عصر ہیں،

بعد ازاں وہ اصحاب جو ان کے بعد آئے اور پھر وہ اصحاب جو ان کے بعد آئیں گے":

خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِيْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ

اور ہمیں اس بات کا تصفیہ لازماً قرآن کے حوالے سے کرنا چاہئے کہ صدیاں گزرنے کے ساتھ ساتھ دلوں کا عام طور پر متحجر ہو جانا، ایک ابدی عمل ہے۔ اسی لئے ایک معاشرے کے بارے میں قرآن میں مرقوم ہے کہ:

"ایک طویل عرصۂ زمان ان پر بیتا اور ان کے دلوں کو پتھرا گیا"۔

فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْاَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوْبُهُمْ (الحدید، ۵۷/۹)

اور یہ حقیقت اس بات سے بھی سمجھی جا سکتی ہے جسے قرآن کریم نے خواص (سابقون) کے ضمن میں بیان کیا ہے کہ وہ پچھلے لوگوں میں کثرت کے ساتھ موجود تھے۔ بعد ازاں آنے والی نسلوں میں تھوڑے رہ گئے":

ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ ۝ وَقَلِيْلٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ ۝ (الواقعہ، ۵۶/۱۴)

معاشرہ کی امید دراصل نہ تو ترقی سے وابستہ ہے اور نہ ہی تقدم میں پوشیدہ ہے بلکہ تجدید میں موجود ہے جسے ہم بحالی یا اصلاح کہہ سکتے ہیں۔ اب تک اس کانفرنس میں "تجدید" کا لفظ عمومی طور پر "ترقی" کے مبہم مترادف کے طور پر برتا گیا ہے۔ جبکہ یہ لفظ اپنے روایتی اور عادیانہ معنی میں "ترقی" کے برعکس ہے۔ کیونکہ تجدید کا مفہوم اسلام کی اصل ابتدائی قوت کو کسی حد تک بحال کرنا ہے۔ اس طرح یہ تحریکِ تجدید فی الحقیقت تحریک رجوع الی الدین ہے ۔۔۔۔۔ یہ تحریک آگے بڑھنے کی بجائے واپس دین کی جانب لوٹنے کی تحریک ہے۔

تجدید گاہے گاہے عمل میں آتی رہی ہے اور یہ "تجدید" اکثر و بیشتر دفعتاً ہوتی ہے۔ جب ایک مجدد حکم خداوندی سے بھیجا جاتا ہے تو وہ تقدمی عمل کو روکتا ہے اور قوم کا واپس اصل دین سے یعنی (اصولوں سے) رابطہ قریب تر کر دیتا ہے۔

جہاں تک لفظ "احیاء" کا تعلق ہے یہ فی نفسہٖ تجدید کے ہم معنی بھی ہو سکتا ہے مگر لفظ "احیاء" ۔۔۔۔۔ Renaissance کے ساتھ ساتھ چند ناگوار "وابستگیاں" بھی ہیں کیونکہ اگر ہم یورپی نشاۃ ثانیہ کے نام سے موسوم تحریک کا بنظرِ عمیق مطالعہ کریں تو ہمیں یہ تحریک سوائے قدیم یونان و روما کے الحاد کے احیاء، قدیم روایتی عیسوی تہذیب کے خاتمہ اور جدید مادیت پسند تہذیب کے آغاز کے، کچھ اور دکھائی نہیں دیتی۔ کیا یہ "احیاء" جس کے بارے میں، آج ہم سنتے ہیں کہ عرب ممالک (اسلامی ممالک) میں رونما پذیر ہے اس "احیاء" (یورپ) سے مختلف ہے یا اسی قسم کا ہے؟

ہم میں سے ایک بھی ایسا نہیں، خواہ عرب ہو یا غیر عربی، جو عرب ریاستوں اور بالعموم اسلامی ممالک کی آزادی پر خوشی محسوس نہ کرتا ہو۔ اسی لئے یہ امید کی جاتی تھی کہ اسلامی ممالک کی یہ آزادی عالی مرتبت اور ذی شرف

اسلامی تہذیب کی جانب رجعت کا باعث بنے گی ——— مگر ہم کیا دیکھ رہے ہیں؟ ——— ہم دیکھتے یہ ہیں کہ ہماری تہذیب کے دروازے ہر اس شے کے لئے ذرہ برابر امتیاز کے بغیر وا ہیں جو یورپ یا امریکہ سے آتی ہو۔ اور یہ بات قابلِ غور ہے کہ مستحب اور مکروہ جیسی اصطلاحات اپنی اہمیت تبدیل کر چکی ہیں جیسے یہ نا پختہ آج جس نشاۃ ثانیہ سے بہرہ اندوز ہونے کے زعم میں ہم مبتلا ہیں، اس کے پشتی بان حضرات کی نظر میں ہر وہ شے مکروہ ہے جو سنتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شکل میں اسلامی تہذیب میں باقی ہے مثلاً عمامہ باندھنا اور ریش نہ ترشوانا۔ اس کے برعکس ہر وہ شے جو مغرب سے آئی ہے مستحب قرار پاتی ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ ایسے افراد، گو معدودے چند ہیں، جو یہ کہنے کی حد تک چلے جاتے ہیں کوئی عار محسوس نہیں کرتے کہ یہ یا وہ شے فقط اس لئے مکروہ (قابلِ تردید) ہے کہ اس کا تعلق ہمارے پاکیزہ برگزیدہ بزرگوں کی تہذیب سے ہے اور فلاں شے قابلِ تقلید ہے اس لئے کہ اس کا تعلق مغرب سے ہے یعنی مغرب فرستادہ ہے۔ لیکن جو کچھ ہمارے اردگرد ہو رہا ہے اس کا اگر جائزہ لیا جائے تو یقیناً یہ خیال گزرے گا کہ اس قسم کے الفاظ تو ہر زبان پہ ہیں اور اس قسم کے خیالات ہر ذہن میں پائے جاتے ہیں ——— اور پھر اس سب کا نتیجہ کیا ہے؟ ——— اس سب کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک ایسی نسل تعلیماتِ رسولِ خدا سے بے بہرہ ہی نہیں بلکہ آپؐ کی تعلیمات سے اس قدر بے تعلق ہو گئی ہے کہ آغازِ اسلام سے آج تک کوئی نسل اتنی بے تعلق نہ تھی ——— پھر ہم موجودہ صورتحال کو کس طرح نیک شگون سمجھیں۔ اور پھر ہم لفظ "احیاء" کو برا شگون سمجھ کر اس سے کیوں نہ بدکیں؟ ———

یہ سب حالات وہی کچھ ہیں جن کی پیش بینی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس نے فرمائی تھی۔ آپؐ نے فرمایا تھا کہ:

"تم مسلمان انگشت بانگشت اور قدم بقدم گزرے ہوؤں (یہودیوں اور عیسائیوں) کے طریق پر چلوگے، اگر وہ ایک زہریلے بچھو کے بل میں گھسے تھے تو تم بھی ان کی تقلید میں وہیں داخل ہو گے۔"

یہ زوال اب رد عمل ہے جو نہ تو دبایا جا رہا ہے "ترقی" اور "تقدم" ———

اس کانفرنس میں کئی ایک وفود نے ذکر کیا ہے کہ اسلام تمام زندگی کو محیط ہے ——— اور اس میں کوئی شک بھی نہیں ہے ——— مگر آج تمام اسلامی ممالک میں نہ سہی تو اکثر اسلامی ممالک میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ یہ ہے کہ (مادی) زندگی اسلام کا نرغا (احاطہ) کر رہی ہے اور یہ احاطہ معانقہ کم اور گلا گھونٹنے کا عمل زیادہ ہے۔ یہ (مادی) زندگی دین کو دنیا سے خارج کر کے ایک "تنگ گوشے" کی جانب دھکیل رہی ہے۔ نیز زیادہ سے زیادہ گلا گھونٹ رہی ہے تاکہ دین (موجودہ صورتحال میں) بمشکل سانس لے سکے تو پھر اس کا علاج کیا ہے؟ ———

روایت ٢

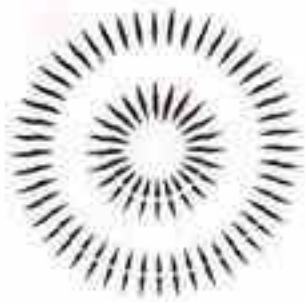
اس سوال کا جواب دیتے ہوئے ہمیں اسلامی تہذیب کے بعض ظاہری پہلوؤں کی جانب نظر کرنی چاہیئے۔ ظاہری پہلوؤں کا مقصد تھا اور جیسا کہ دوبارہ بھی مقصد بن سکتا ہے کہ یہ اپنے گودے یا (مغز) کے لیے محافظ خول کا کام دے۔ مطلب یہ کہ تہذیب کے معاملے میں یہ ظاہری پہلو خود نفسِ دین کی حفاظت کا کام کرتے ہیں ۔ ......

ہماری اسلامی تہذیب کا تانا بانا فی الحقیقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بنا کردہ مثال کے سانچے میں بنا گیا ہے اور اس ضمن میں یہ حقیقت خاص اہمیت رکھتی ہے کہ ان کا گھر، ان کی مسجد ہی کی توسیع تھا۔ یہی سبب تھا کہ تقریباً بارہ سو سال تک، بلکہ بعض اسلامی ممالک میں اس سے بعد تک مسلمانوں کے گھر دراصل ان کی مسجدوں ہی کی توسیعی صورت تھے ____ مسلمان اپنے گھروں میں داخل ہوتے وقت اپنے جوتے اتارتے تھے۔ اسی طرح گھر میں اس انداز میں بیٹھتے تھے جیسے مسجد میں بیٹھتے تھے۔ وہ اپنے گھر کی دیواروں پر ایسے نقش و نگار کرتے تھے جیسے مسجد کی دیواروں پر دیکھتے تھے۔ وہ اپنے گھر میں کوئی ایسی آرائش نہیں کرتے تھے جو مسجد کے لئے ناز یبا ہو۔ اس طرح وہ ہردم ایسے ماحول میں رہتے تھے جہاں آدمی کو اس کے روحانی وقار اور روحانی ذمہ داری کی یاد دہانی ہوتی رہتی تھی ___ اور اپنا لباس بھی انہی اصولوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے پہنتے تھے۔ مسلمان کا لباس دنیا میں اس کی نیابتِ الٰہی کے وقار کا مظہر تھا۔ اور ساتھ ہی اس کے لیے وضو کرنے میں آسانی کا باعث ہوتا تھا۔ نیز نماز ادا کرنے کے عمل میں بھی سہولت کا سبب بنتا تھا۔ علاوہ ازیں مسلمانوں کا لباس نماز کے زیور کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے برعکس جدید یورپی لباس نے نمازی تمام فطری حرکات میں رکاوٹ ڈالی۔ اور اس کی ادائی میں بالکل اسی طرح رکاوٹ کا باعث بنتا ہے جیسے کہ بدن اور ذہن کی حرکات کے درمیان ایک "روک" کا کام دیتا ہے۔

یہ تمام باتیں جو میں نے بیان کی ہیں ظاہر سے متعلق ہیں۔ مگر ظاہر اندرون پر اثر انداز ہوتا ہے۔ انسان کا لباس اور اس کا گھر دنیا کی تمام چیزوں کی بہ نسبت اس کے نفس کے قریب ترین ہوتا ہے۔ اور نفس پر ان چیزوں کا اثر متواتر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی قوتِ تاثیر کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ بارہ سو برس تک مسلمانوں میں تقویٰ کی جو گہرائی نظر آتی ہے اس کا راز دیگر چیزوں کے علاوہ ان ظاہری اشیاء میں بھی مضمر ہے اور یہی چیز ہمیں یہ کہنے پر راغب کرتی ہے کہ اسلام تمام زندگی کو محیط ہے۔ اسلامی تہذیب کے ان ظاہری پہلوؤں کی ہی دین تھی کہ زندگی کے رگ و ریشہ میں دین سرایت کئے ہوئے تھا ____ اور میں اپنے موجودہ مذہبی بحران کا واحد علاج یہ سمجھتا ہوں کہ ہمیں اپنی عالی مرتبت تہذیب کی جانب رجوع کرنا چاہیئے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ دین کی روح کے شایانِ شان ایک ایسا ماحول تخلیق کرے، جو ہمارے شعائرِ دینی کی ادائی کو "نسبتاً" سہل تر کر سکے۔ ملت کسی اور چیز کی مدد سے اس روحانی زندگی کو سہل تر نہیں بنا سکتی۔ اس لیے کہ:

انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے ۔۔۔

لیکن اس رجوع کو وسیع پیمانے پر مثالیں قائم کر کے ہی کمال کو پہنچایا جا سکتا ہے۔

عربو! تم لوگ "دارالاسلام" میں ہو۔ جہاں تم غلامی سے آزادی حاصل کرنے کے بعد مکمل طور پہ خود مختار ہو کر جو چاہو کر سکتے ہو۔ ورنہ ہم اس دارالاسلام سے باہر، تمہاری جانب دیکھ رہے ہیں اور اپنی امیدیں تم لوگوں سے وابستہ کئے ہوئے ہیں ___ ہمیں مایوس نہ کرنا ___

حواشی

تہذیب کا روحانی مقصود

۱۔ یہ کانفرنس دراصل "روحِ ارتقاء کے جواب میں" سرکاری طور پر منعقد ہوئی تھی۔ اور یہ سوچنا حق بجانب ہے کہ اس کانفرنس کا انعقاد کرتے وقت اس بات کو مدِنظر رکھا گیا تھا کہ Vatican Council کے طرز کی کوئی شے ہو۔

۲۔ حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے کہ ہر صدی کے آخر میں خدا اس امت کے لیے ایک ایسا شخص بھیجے گا جو دین کی تجدید کرے گا یعنی مجدد ہوگا۔

۳۔ اسلام میں ——— اور یہ بات وضاحتاً نہ سہی تو کنایتہً تمام مذاہب کیلئے درست ہے ——— ہر امکانِ انسانی یا اس دنیا کی ہر ممکن چیز ان پانچ میں سے ایک قسم کے تحت رکھی جاتی ہے۔ یا تو وہ فرض ہوگی یا مندوب و مستحب یا مباح یا مکروہ یا حرام۔ اپنے آغاز میں تخریب کا عمل اپنی ساری کاوشیں مذکورہ پانچ اقسام میں سے دوسری یا چوتھی قسم کے خلاف صرف کرتا ہے۔ اس لئے کہ پہلی اور پانچویں کی نسبت یہ کم مسلّم ہیں۔ لہٰذا ان کے دفاع کی فصیل میں شگاف ڈالنا آسان ہوتا ہے۔

۴۔ ۲۶/۴ ۔ النساء

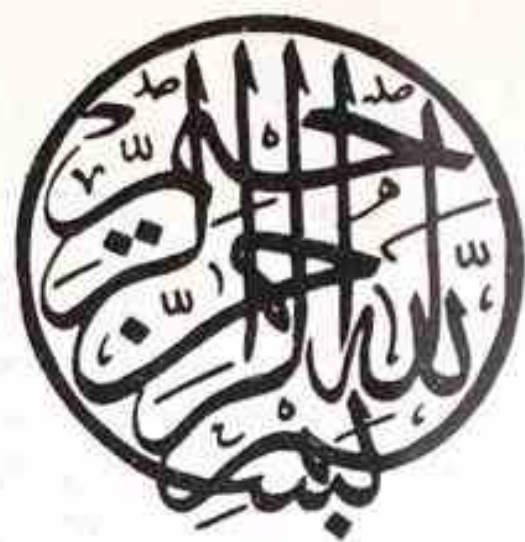
۵۔ دارالاسلام سے مراد دنیا کا وہ علاقہ ہے جہاں اسلامی قانون نافذ ہے مگر ہم اس لفظ کے ڈھیلے ڈھالے مفہوم میں ہر وہ ریاست شامل کر لیتے ہیں جو سرکاری طور پر اسلامی ریاست ہے۔

اسلامی خطاطی اور اقسامِ خط

سید انور حسین نفیس رقم

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ الالف الموصول

ابجد نبطی هوز حطی کلمن سعفص قرشت

نماذج رسوم تطور حرف الالف قبل الاسلام وبعد الاسلام مستخلصة من ابجديات نبطية وكوفية وعربية

قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا — اللہ تعالیٰ نے آدم کو تمام اسماء سکھائے۔

"اسماء" سے مختلف مفہوم مراد لئے گئے ہیں جن میں علوم، زبانیں اور ان کی تحریریں بھی شامل ہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کے بعد ان کی اولاد نے جن میں ایک لاکھ سے اوپر انبیاء کرام بھی گزرے ہیں، علم اور تحریر کی ترویج و اشاعت کی حتیٰ کہ یہ سلسلہ ساری دنیا میں پھیل گیا۔ ابتدائے آفرینش سے قلم اور علم میں باہمی رشتہ و تعلق چلا آ رہا ہے قلم کی شاخ سے علم کی کونپل پھوٹی ہے۔ اوّلین وحی مبارک میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝

(القرآن الحکیم ، سورہ علق)

"آپ (قرآن پاک) پڑھیے اور آپ کا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعے علم سکھایا اور انسان کو وہ کچھ سکھایا جو وہ نہیں جانتا تھا"

گویا قلم کو یہ شرف و اعزاز حاصل ہے کہ خود پروردگار عالم نے اسے اشاعت علم کا ذریعہ و واسطہ قرار دیا ہے۔ تاریخ کے ابتدائی زمانہ میں تحریر کی مختلف شکلیں تھیں۔ آہستہ آہستہ انسان کا جمالیاتی ذوق اس میں محاسن پیدا کرتا چلا گیا۔ مفسرین و مؤرخین کا بیان ہے کہ سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ السلام کو خطاطی و خوشنویسی کا معجزہ عطا کیا گیا۔

مؤلف "التعریف الاعلام" نے بروایت حضرت عمر بن عبد البر لکھا ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اوّل من كتب بالعربية اسمٰعيل عليه السلام : اوّل جس نے عربی زبان لکھی حضرت اسمٰعیل

علیہ السلام تھے۔

ابن ندیم کا بیان ہے کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے فرزندانِ گرامی نفیس، نصر، تیما اور دومہ نے خطِ عربی کی ترویج واشاعت کی۔ بعد میں ان کا اندازِ خط حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قبیلہ نبطی کی نسبت سے خطِ نبطی مشہور ہو گیا۔

خطِ نبطی میں حمیر بن سبا یمنی نے مزید محاسن پیدا کئے۔ اس کا اندازِ تحریر خطِ حمیری کے نام سے مشہور ہوا جو حجازِ مقدس میں بہت مقبول ہوا۔ اہلِ حیرہ (کوفہ) نے بھی خطِ نبطی میں اصلاحات کیں جس سے یہ خط خطِ حیری کہلانے لگا۔ حیرہ شہر کوفہ کا پرانا نام ہے۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ مبارک میں حجازِ مقدس کے دو شہروں حمیر اور حیرہ میں کتابت کا رواج تھا۔ اسی نسبت سے رائج الوقت خط، خطِ حمیری اور خطِ حیری کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ یہ دونوں خط آپس میں متشابہ ہوتے تھے۔

مروجہ اسلامی خطاطی کا آغاز حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ مبارک سے ہوتا ہے۔ آپ نزولِ وحی کے فوراً بعد بطورِ خاص کسی خوشخط صحابی کو یاد فرماتے۔ وہ تختی، قلم، دوات لے کر حاضر ہوتے۔ آپ نازل شدہ آیاتِ قرآنی انہیں قلمبند کرا دیتے۔

حضرت خالد بن سعید بن ابی العاص رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کا بیان ہے کہ سب سے پہلے بسم اللہ میرے والد ماجد نے لکھی۔ یہ ربیع الاول ۱ھ کا واقعہ ہے۔ اس لحاظ سے حضرت خالد بن سعید رضی اللہ عنہ وہ خوش نصیب صحابی ہیں جنہیں سب سے پہلے کتابتِ وحی کی سعادت حاصل ہوئی۔ حضرت خالد پانچویں مسلمان تھے۔

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی تو آپ مجھے بلاتے میں لوح وغیرہ لے کر حاضرِ خدمت ہوتا۔ اس پر لکھتے اور پھر سنتے۔ اگر کوئی غلطی ہوتی تو آپ صحیح کرا دیتے۔ پھر میں اس کو لوگوں میں لاتا تھا۔ (مجمع الزوائد)

حضرت براء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب آیت لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ نازل ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ فلاں کاتب کو بلاؤ۔ وہ تختی، دوات اور قلم لے کر حاضر ہوئے۔ آپ نے ارشاد فرمایا:

"یہ آیت لکھو"

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے گرد حلقہ کئے بیٹھے رہتے تھے۔ جو آیاتِ قرآنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم باتوں سے لکھتے تھے دوسرے صحابہ بھی اپنے واسطے لکھتے تھے۔

حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بعض مرتبہ صحابہ کرام کے لکھنے پڑھنے کا بطورِ خاص اہتمام بھی فرمایا۔ مثلاً جنگ بدر میں جو قیدی اور غلام گرفتار ہو کر آئے۔ آپؐ نے انہیں ہدایت فرمائی کہ اگر وہ دس دس مسلمانوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دیں تو انہیں رہا کر دیا جائے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں علم تحریر اور حسنِ خط کا ذوق عام ہوا۔ حضورؐ کے زمانہ مبارک میں قرآن پاک کے لکھے ہوئے نسخے عام طور پر صحابہ کے پاس موجود تھے۔ بعض صحابہؓ نے خود لکھے اور اکثر نے لکھوائے۔

آخری وحی مبارک ۲۔ ربیع الاول ۱۱ھ کو خاتم النبیین رحمۃ للعالمین سیدنا و مولینا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوئی۔ یہ وحی مقدس حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے قلمبند کی۔ اس کے بعد نزولِ وحی کا سلسلہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کاتبانِ وحی کی تعداد مختلف روایتوں کے مطابق چالیس سے اوپر بیان کی جاتی ہے جن میں مشہور یہ ہیں۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ
حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ
حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ
حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ
حضرت ابان بن سعید رضی اللہ عنہ
حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ
حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ
حضرت ارقم بن ابی الارقم رضی اللہ عنہ
حضرت ثابت بن قیس بن شماس رضی اللہ عنہ
حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ
حضرت حنظلہ بن ربیع رضی اللہ عنہ
حضرت حویطب رضی اللہ عنہ
حضرت خالد بن سعید رضی اللہ عنہ
حضرت خالد بن العاص رضی اللہ عنہ
حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ
حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ
حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ
حضرت شرجیل بن حسنہ رضی اللہ عنہ
حضرت عامر بن فہیرہ رضی اللہ عنہ
حضرت عبداللہ بن ارقم رضی اللہ عنہ
حضرت عبداللہ بن رواحہ انصاری رضی اللہ عنہ
حضرت عبداللہ بن سعد بن ابی سرح العامری رضی اللہ عنہ
حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ
حضرت عبداللہ بن عبداللہ بن ابی بن سلول رضی اللہ عنہ
حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ
حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
حضرت علاء بن حضرمی رضی اللہ عنہ

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ

حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ

حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ

حضرت معیقیب الدوسی رضی اللہ عنہ

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ

حضرت یزید بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ

(صحاح ستہ ۔ طبقات ابن سعد)

عہد صدیقیؓ، فاروقیؓ، عثمانیؓ وعلویؓ میں تدریجاً خطاطی کو فروغ ہوا۔ حضرت علی المرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے زمانے میں جب دارالخلافہ کوفہ میں منتقل ہوا تو اہلِ علم وفضل کی ایک بڑی تعداد نے کوفے کو اپنا مسکن بنا لیا۔ کوفہ میں خطاطی کا نیا دور شروع ہوا۔ خطِ حمیری اور خطِ حیری میں اصلاحات ہوئیں۔ ان میں اندازِ حسن پیدا کیا گیا۔ اس طرح خطِ کوفی وجود میں آ گیا۔

مؤلف "الفہرست" کا بیان ہے کہ اسلام کے صدرِ اول میں حضرت خالد بن الہیاج تابعی رحمتہ اللہ پہلے شخص تھے جنہوں نے حسنِ خط سے قرآن پاک لکھا۔ یہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں تھے۔ خلیل بن احمد بصری نے ۱۷۰ھ میں خطِ حیری میں اصلاح کر کے مشہور خطِ کوفی ایجاد کیا۔ اس زمانے سے قرآن کریم خطِ کوفی میں لکھے جانے لگے۔

مؤرخین کا بیان ہے کہ قطبۃ المحرر پہلے خطاط ہیں جنہوں نے خلیفہ عبدالملک بن مروان کے عہد میں خطِ کوفی سے چار خطوط ایجاد کئے۔ ان کے متبعین میں ضحاک بن عجلان، اسحٰق بن حماد، ابراہیم الشجری، یوسف الشجری شامل ہیں۔ اوائل عہدِ عباسیہ میں خشام البصری اور مہدی کوفی خطِ کوفی کے استاد شمار ہوتے تھے۔

خطِ کوفی اور اس کی شاخیں

خطِ کوفی، کتابتِ قرآن کریم کے سوا، کتبات، مساجد اور دیگر عمارات میں بھی مستعمل تھا۔
تحقیقات ۲:۶۹

ابن مقلہ سے پیشتر مندرجہ ذیل قلم رائج تھے۔ یہ سب خطِ کوفی کی شاخیں ہیں۔

۱۔ قلم الجلیل

یہ دفترِ انشاء کا مخصوص قلم تھا۔ اس خط میں صرف سلاطین کو خطوط لکھے جاتے تھے اور مساجد کے ابواب و محراب کے کتبات بھی اسی قلم میں ہوتے تھے۔ یہ اس عہد کا جلی خط تھا۔

قلم الجلیل سے دو شاخیں پیدا ہوئیں:

۲/۳۔ قلم السجلّات و قلم الدّیباج

سجل بمعنی نبالہ و دستاویز اور دیباج معرّب دیبا کا ہے جو ایک ریشمیں کپڑا ہے۔ دستاویزات کے قلم کا نام سجلات ہے۔

۴۔ قلم الطومار الکبیر

قلم السجلّات اور قلم الدیباج کے امتزاج سے قلم الطومار پیدا ہوا۔

قلم طومار کی دو شاخیں ہیں۔

۵-۶۔ قلم ثلثین و قلم خرفاج

دربارِ خلافت سے عمال کے نام مراسلت قلم ثلثین میں ہوتی تھی۔ اس کے موجد ابراہیم الشجری تھے

۷۔ قلم زنبور

یہ طومار اور ثلثین سے پیدا ہوا ہے۔

۸۔ قلم المفتح

یہ قلم ثلثین اور سطر بخیلی سے اخذ کیا گیا ہے اس کو خطِ ثقیل بھی کہتے تھے۔ یہ خوبصورت قلم تھا۔

۹۔ قلم الحرم

خواتین حرم کے نام جو خطوط لکھے جاتے تھے یہ اس کا خاص قلم تھا۔

۱۰۔ قلم المؤامرات

امرائے دولت میں جب باہمی مناقشات ہوتے تھے اور صلاح و مشورہ کی ضرورت ہوتی تھی تو یہ خط استعمال کیا جاتا تھا۔

۱۱۔ قلم العہود

سلاطین کے معاہدات اور دیگر دستاویزات کے لئے مخصوص تھا۔

۱۲۔ قلم القصص

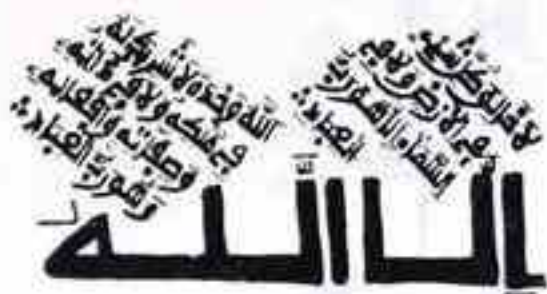
قصے اور فسانے اس خط میں لکھے جاتے تھے۔
علاوہ ازیں خطِ مدبج، خطِ مرصع، خطِ رباشش، خطِ رخش، خطِ بیاض اور خطِ حواشی بھی جاری تھے جو خوشنویسی اور کتابتِ کلام مجید سے مخصوص تھے۔
مذکورہ بالا اقلام سب خطِ کوفی کی شاخیں ہیں۔ تیسری صدی ہجری تک یہ سب رائج تھے لیکن جب ابن مقلہ نے چھ خط ایجاد کئے تو یہ خطوط فنا ہو گئے۔

خطِ کوفی کی خصوصیات

خطِ کوفی نہایت خوبصورت خط ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ مبارک میں جو طرزِ تحریر رائج تھا خطِ کوفی اس کی ذرا اصلاح یافتہ شکل ہے۔ ابتدائی زمانے میں لوگ قرآن پاک کی کتابت اور عام مراسلات اسی خط میں کرتے تھے۔ تین صدیوں تک قرآن پاک کی کتابت اسی خط میں معمول رہی۔ مساجد اور عمارات کے کتبوں کے لئے بھی یہی خط استعمال کیا جاتا تھا۔ قرآن پاک کی خطاطی کے لئے خطِ نسخ اور خطِ ثلث کے رائج ہو جانے کے بعد بھی ایک عرصہ تک سورتوں کے عنوانات خطِ کوفی سے مزین کئے جاتے رہے۔ برصغیر پاکستان و ہند کی قدیم مساجد اور عمارات کے کتبے تو آج بھی اہلِ ذوق کی آنکھوں کو روشن کرتے ہیں۔ پاکستان میں بھی اب یہ خط مقبولِ عام ہو رہا ہے۔ مسجدوں، منبروں کے علاوہ اخباروں اور رسالوں میں بھی اس کے آرائشی نمونے نظر آ رہے ہیں۔
خطِ کوفی کا تعلق زیادہ تر آرٹ اور ڈرائنگ سے ہے اور یہی اس کی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ جو طالب علم جتنا چابکدست ہوگا اتنا ہی اس میں حسن و جمال پیدا کرے گا۔ اس میں نقاشی و گلکاری کا عنصر غالب آتا ہے۔ خطِ کوفی

کے اصول لچکدار ہیں حسبِ پسند آ، ف کا طول، ب کا عرض اور ج کی گولائی بناسکتے ہیں لیکن حروف کی جو شکلیں قدیم سے رائج چلی آرہی ہیں ان کی مناسبت اور مشابہت قائم رکھنا لازم ہے۔

ہمارے دور میں تو خطِ کوفی نے اپنا میدان اور وسیع کرلیا ہے۔ عرب ملکوں کی مطبوعہ کتابوں کے سرورق اور رسائل و اخبارات کی سرخیاں اور پیشانیاں اس خط سے مزین ہوکر اہلِ نظر سے خراجِ تحسین لے رہی ہیں۔

محقّق و ریحان

محقق بمعنی محکم استوار۔ بقول مؤلف "الفہرست" یہ خط وراقانِ عراقی نے خطِ کوفی سے ایجاد کیا۔ پڑھنے میں صاف ہونے کی وجہ سے یہ محقق کہلایا۔ بقول مؤلف "صبح الاعشیٰ" خطِ محقق اسنادِ معتبرہ اور شاہی دستاویزات میں اختیار کیا جاتا تھا۔ خطِ محقق سے خطِ مطلق ایجاد ہوا، جو خطِ محقق کے حروف و الفاظ کو باہم گروصل و پیوند کرکے لکھا جاتا تھا۔

ریحان اصول میں خطِ محقق کے تابع ہے اور محقق کی خوبصورت تر شکل ہے۔ نازکی اور نفاست کی وجہ سے ریحان مشہور ہوا۔

محقق و ریحان کے ابتدائی خوش نویس قطبۃ المحرر، خالد بن الہیاج، ضحاک بن عجلان، اسحٰق بن حماد اور ان کے تلامذہ میں دو بھائی ابراہیم الشجری اور یوسف الشجری تھے۔

بعد میں ابراہیم الشجری کے شاگرد الاحول المحرر نے اس خطِ محقق و ریحان کے قواعد و قوانین روشن کئے اور ان کی درجہ بندی کی۔

مؤلف "فرہنگِ نفیسی" کا خیال ہے کہ محقق ابن مقلہ کا ایجاد کردہ چھ خطوں میں سے ایک ہے۔

تحقیقاتِ ماہرین میں ہے کہ:

محقق سے ایک اور قلم ایجاد ہوا جس کا نام مطلق تھا۔ اس کے حروف متصل ہوتے تھے۔ یہ خط سرعت سے لکھا جاتا تھا۔ گویا یہ دفتری شکستہ تھا۔" ۲ : ۹۷

خطِ ثلث

"اطلس خط" میں ہے کہ قطبۃ المحرر، ضحاک بن عجلان اور اسحٰق بن حماد وغیرہ ہی خطِ ثلث کے مروّج ہیں۔
مؤلف تاریخ الخط کا بیان ہے کہ پہلا شخص جس نے خطِ ثلث کے قواعد وضع کئے ابن مقلہ وزیر تھا۔ اسے
خطِ ثلث اس لئے کہتے ہیں کہ جو شخص اس خط سے واقف ہو وہ تین خط لکھ سکتا ہے:

۱۔ خطِ نسخ
۲۔ خطِ محقق
۳۔ ایک یہ خود۔ اسے ام الخطوط بھی کہا گیا ہے۔

رسالہ خط میں مذکور ہے کہ خطِ ثلث کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ خطِ نسخ اس کے تابع اصول ہے اور ریحان
تابع محقق اور رقاع تابعِ توقیع۔۔ اور یہ تینوں خطِ ثلث کے متبوع ہیں۔
راقم السطور کا خیال ہے کہ خطِ ثلث تمام خطوط میں ثلث کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا ماہر تمام خطاطی پر
حاوی ہو جاتا ہے۔ مؤلف "خطاطی بغداد المعاصرین" کا بیان ہے کہ:

> خطِ ثلث سب خطوں سے خوبصورت، روشن اور مشکل ہے اور کوئی شخص اس وقت تک خطاط نہیں ہو سکتا جب تک اس خط میں کمال پیدا نہ کر لے۔ اور جو شخص خطِ ثلث لکھنے پر قادر ہو جاتا ہے وہ دوسرے خطوط بھی آسانی سے لکھ سکتا ہے۔

خطِ توقیع

خطِ توقیع اور رقاع خطِ ثلث کے بعد وجود میں آئے ہیں۔ توقیع کے لغوی معنی اس فرمانِ شاہی کے ہیں
کہ جس میں مضمونِ قہر ہو۔ اس خط کو توقیع اسی لئے کہا جاتا ہے کہ فرامینِ شاہی اور دفترِ قضا کے احکام اس خط میں
لکھے جاتے تھے۔ خلفاء و وزراء اپنی داستانیں اور مکاتیب بھی اس خط میں لکھتے تھے۔
محمد طاہر الکلی کا بیان ہے کہ خطِ توقیع ثلث اور نسخ کے درمیان ہے۔ اس کے اساسی قواعد یوسف الشجری نے
وضع کئے اور اسے خطِ جلیل سے اختراع کیا۔

خطِ رقاع

رقاع جمع ہے رقعہ کی۔ یعنی پُرزہ کاغذ۔ چونکہ حسابی کام رقعوں پر اسی خط میں ہوتا تھا اور نیز رقعات و

مکاتبات کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اس لیے اس کا یہ نام ہوا۔ اس کی ترکیب ثلث و توقیع سے ماخوذ ہے۔ یہ توقیع سے لطیف تر ہے۔

خطِ غُبار

اسے خطِ غبار اس لئے کہتے ہیں کہ غبار کی طرح نہایت باریک لکھا جاتا ہے کہ آنکھ اسے بمشکل پڑھ سکے۔ بقول صاحب "صبح الاعشیٰ" خطِ غبار کو رقاع اور نسخ سے اختراع کیا گیا ہے۔

خطِ مُسلسل

بقول مؤلف صبح الاعشیٰ، خطِ مسلسل کو احول المحرر نے اختراع کیا۔ تمام حروف باہم پیوستہ و متصل لکھے۔ اس لئے مسلسل نام ہوا۔

خطِ نسخ اور اس کی خصوصیات

ابن مقلہ (م ۳۲۸ھ) کو خطِ نسخ کا موجد قرار دیا جاتا ہے۔ ابن مقلہ نے جب یہ خط ایجاد کیا تو اس کا نام خطِ بدیع رکھا تھا۔ جلد ہی یہ خط اپنے حسن و جمال اور دیگر خصوصیات کی وجہ سے کتابت قرآن مجید کیلئے مقبولِ عام ہو گیا۔ چونکہ بالعموم ایک مصحف دوسرے مصحف سے نقل کیا جاتا ہے اس لئے خطِ بدیع کا نام خطِ نسخ مشہور ہو گیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ چونکہ خطِ نسخ اپنے پہلے کے تمام خطوں کا ناسخ ہے یعنی اس کے وجود میں آنے سے تمام اگلے خط منسوخ ہو گئے اس لئے اس کا نام خطِ نسخ مشہور ہوا۔

خطِ نسخ کو خطوطِ اسلامی میں سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ گزشتہ ایک ہزار سال سے قرآن مجید اسی خط میں لکھے جا رہے ہیں۔ کیونکہ یہ پڑھنے میں سب خطوں سے زیادہ آسان اور صاف ہے۔ خطِ نسخ کو عالم اسلام کے کامل ترین خط کا درجہ حاصل ہے اور صرف یہی وہ رسم الخط ہے جو مشرق و مغرب میں ہر جگہ یکساں طور پر متعارف ہے۔ اس خط کی ایک بنیادی خوبی یہ ہے کہ اس کے الفاظ کا پھیلاؤ عرض میں ہے۔ حروف پر اعراب اور نقاط اپنے صحیح مقام پر ڈالے جا سکتے ہیں۔ اس کے قرآنی رسم الخط ہونے کی سب سے بڑی وجہ بھی یہی ہے۔ خطِ نستعلیق کے وجود میں آنے سے بیشتر سب ذخیرہ میں اسلامی لٹریچر اسی خط میں لکھا جاتا تھا۔ پاکستان کی بعض علاقائی زبانیں سندھی، بلوچی اور پشتو آج بھی خطِ نسخ میں لکھی جاتی ہیں۔

موجودہ زمانے میں ٹائپ کی ایجاد نے خطِ نسخ کی عظمت کو دوبالا کر دیا ہے۔ خطوطِ اسلامی میں صرف یہی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین الرحمن الرحیم

مالک یوم الدین ایاک نعبد وایاک

نستعین اھدنا الصراط المستقیم

خط سنبلی

ا ب ج د ہ

و ص ط ع ف ق

ایک خط ہے جو ٹاپ کے معیار پر پورا اترتا ہے کیونکہ اس کے حروف میں وہ تمام صلاحیتیں موجود ہیں جو ٹاپ کے لیے ضروری ہیں۔ اب تک خطِ نسخ میں بیسیوں قسم کے خوبصورت ٹاپ ڈھالے جا چکے ہیں اور اس سے کہیں زیادہ نمونوں میں ڈھلنے کی صلاحیت اس خط میں موجود ہے۔

الدیوانی

ترکی خطاطوں کی ایجاد ہے۔ امراء، روساء اور ملوک کے مراسلات خاص طور پر اس خط میں لکھے جاتے تھے۔ خطِ دیوانی نہایت حسین و جمیل خط ہے۔ یہ خط ہمایونی بھی کہلاتا ہے۔ بلند پایہ اسنادِ علمی اور عناوینِ کتب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ عرب و عجم میں اس خط کی دلکشی مسلّم ہے اس کی کتابت دقیق ہے لیکن نہایت درجہ نظر نواز ہے۔ آجکل اس کتابت ذوق و شوق پایا جاتا ہے۔

جلی الدیوانی

تاریخ الخط العربی میں ہے کہ یہ خط فتحِ قسطنطنیہ کے بعد ترکی کے مشہور خطاط ابراہیم منیف نے ایجاد کیا۔ نہایت حسین خط ہے۔ اس خط کی خاصیت یہ ہے کہ حروف آپس میں شاخوں اور پتوں کی طرح باہم گرملے ہوتے ہیں۔ اس میں حرکات اور چھوٹے چھوٹے نقاط بہت ہوتے ہیں جن سے حروف کا درمیانی خلا پُر ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ خط شاہی دستاویزات میں اختیار کیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں سکوں، اسنادِ علمی اور عناوین کے لئے بھی تحریر کیا جاتا تھا۔ آج بھی اس کے شائقین پائے جاتے ہیں۔ اس خط کا پڑھنا اگرچہ دشوار ہے لیکن جمالیاتی شان کا حامل ہے۔

الاجازۃ

خط الاجازۃ ثلث اور نسخ کے امتزاج سے معرضِ وجود میں آیا ہے۔ اس کا موجد یوسف الشجری ہے۔ اس نے اس کا نام خطِ ریاسی رکھا تھا۔ مامون الرشید کے زمانے میں فرامین کی کتابت اسی خط میں ہوا کرتی تھی۔

الطُغراء

انتہائی خوبصورت خط ہے۔ اپنی شکل میں صراحی کی طرح ہوتا ہے۔ اس میں تین الف یا تین لام اوپر اٹھے ہوئے ہوتے ہیں۔ خطِ ثلث اور خط اجازہ سے تشکیل دیا جاتا ہے۔ عباسی دور میں ایجاد ہوا۔ اول اول صرف سلاطین

بسم اللّه الرحمن الرحیم

سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي اخرج المرعى

فجعله غثاء احوى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء اللّه انه يعلم الجهر وما يخفى ونيسرك لليسرى

[illegible]

حدیث نبوی شریف

لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا ولما تلذذتم بالنساء على الفرش ولخرجتم الى الصعدات تجأرون الى اللّه

قال علي كرم اللّه وجهه

من كفارات الذنوب العظام اغاثة الملهوف والتنفيس عن المكروب

کے نام ہی اس خط میں لکھے جاتے تھے۔ پھر عام لوگ بھی اپنے نام لکھوانے لگے۔ ترکی کے سلاطین عثمانی کے طغرے نہایت خوبصورت ہیں۔ "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کے نوع بہ نوع طغرے ہر دور میں لکھے گئے ہیں۔ آیاتِ قرآنی احادیثِ نبوی اور اقوالِ حکمیہ بھی اس خط میں لکھے جاتے رہے ہیں۔ آجکل بھی یہ ذوق پایا جاتا ہے۔ اہلِ ہنر خوش نویسوں کا یہ پسندیدہ خط ہے۔

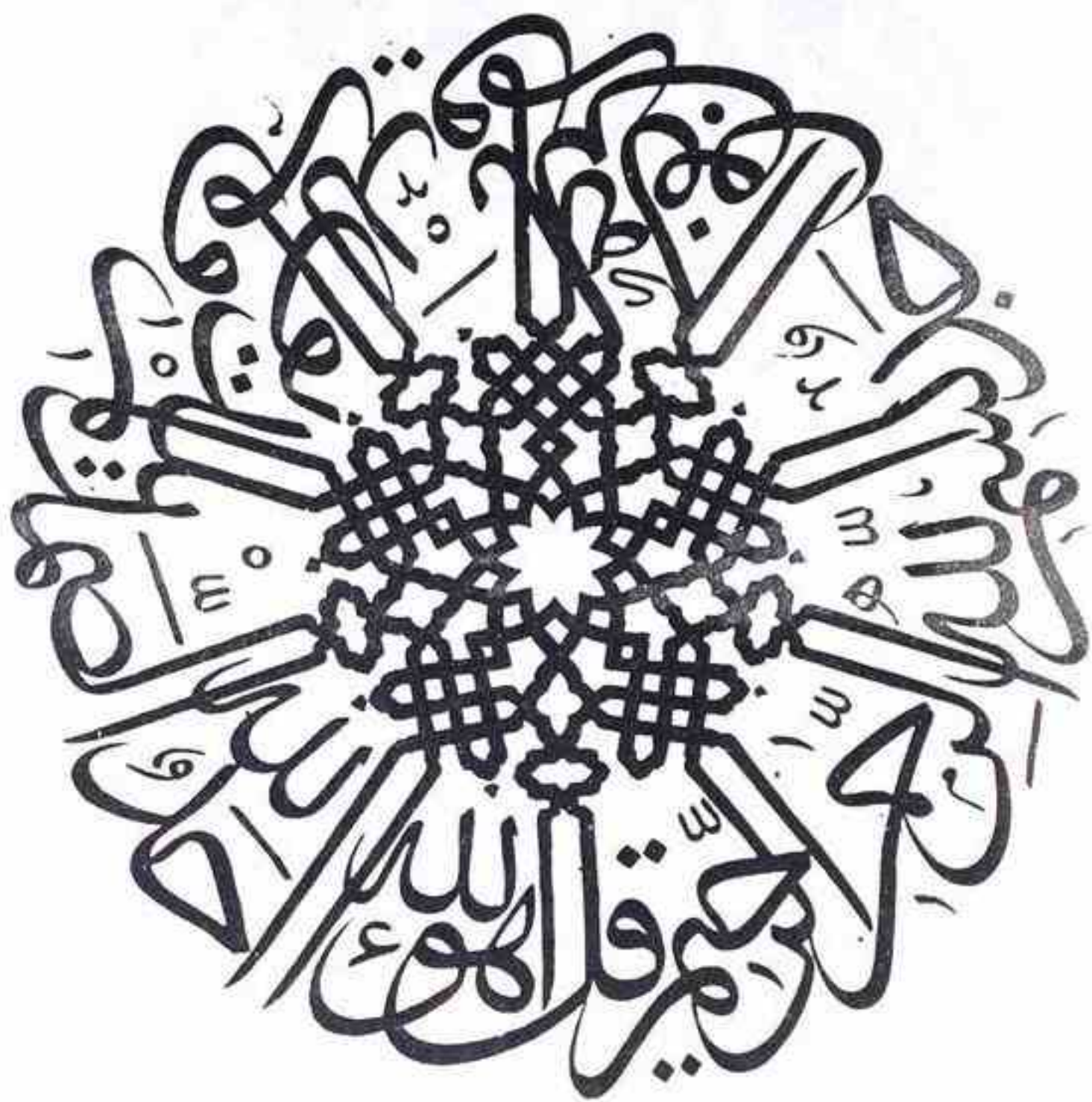
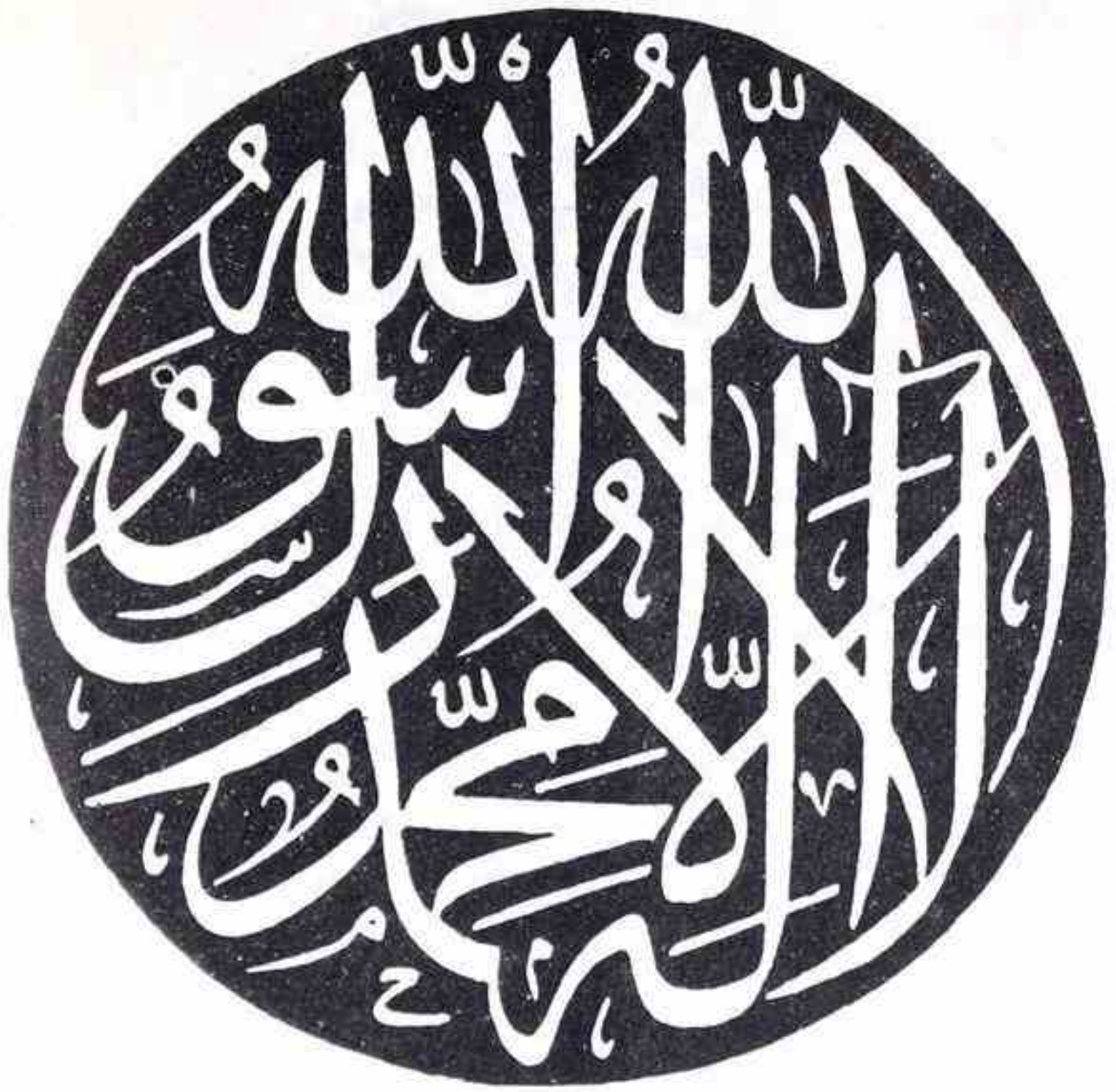
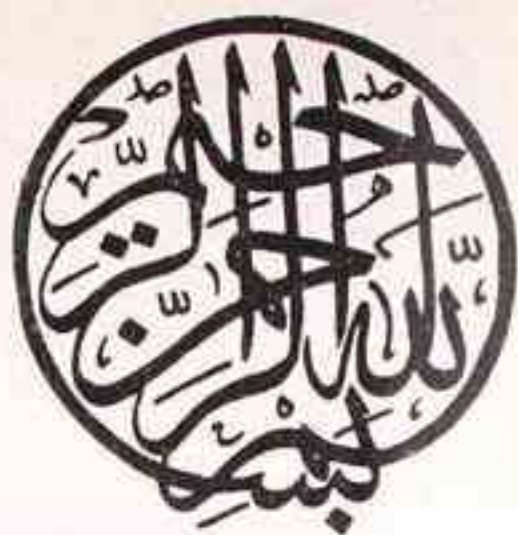
الرُّقعہ

یہ ایک انوکھا اور خوبصورت خط ہے۔ خطِ رقعہ کے حروف میں دوسرے خطوط کی نسبت بیدھا پن زیادہ پایا جاتا ہے۔ یہ نہایت سہولت سے پڑھا جاتا ہے۔ ممالکِ عربیہ کا رواں تحریری خط ہے۔ وہاں روزمرہ خط وکتابت اسی خط میں ہوتی ہے۔ تجارتی اعلانات اور اخبارات کی سرخیاں بھی عموماً اسی خط میں لکھی جاتی ہیں۔ یہ خط اب پاکستان میں بھی مقبول ہے۔

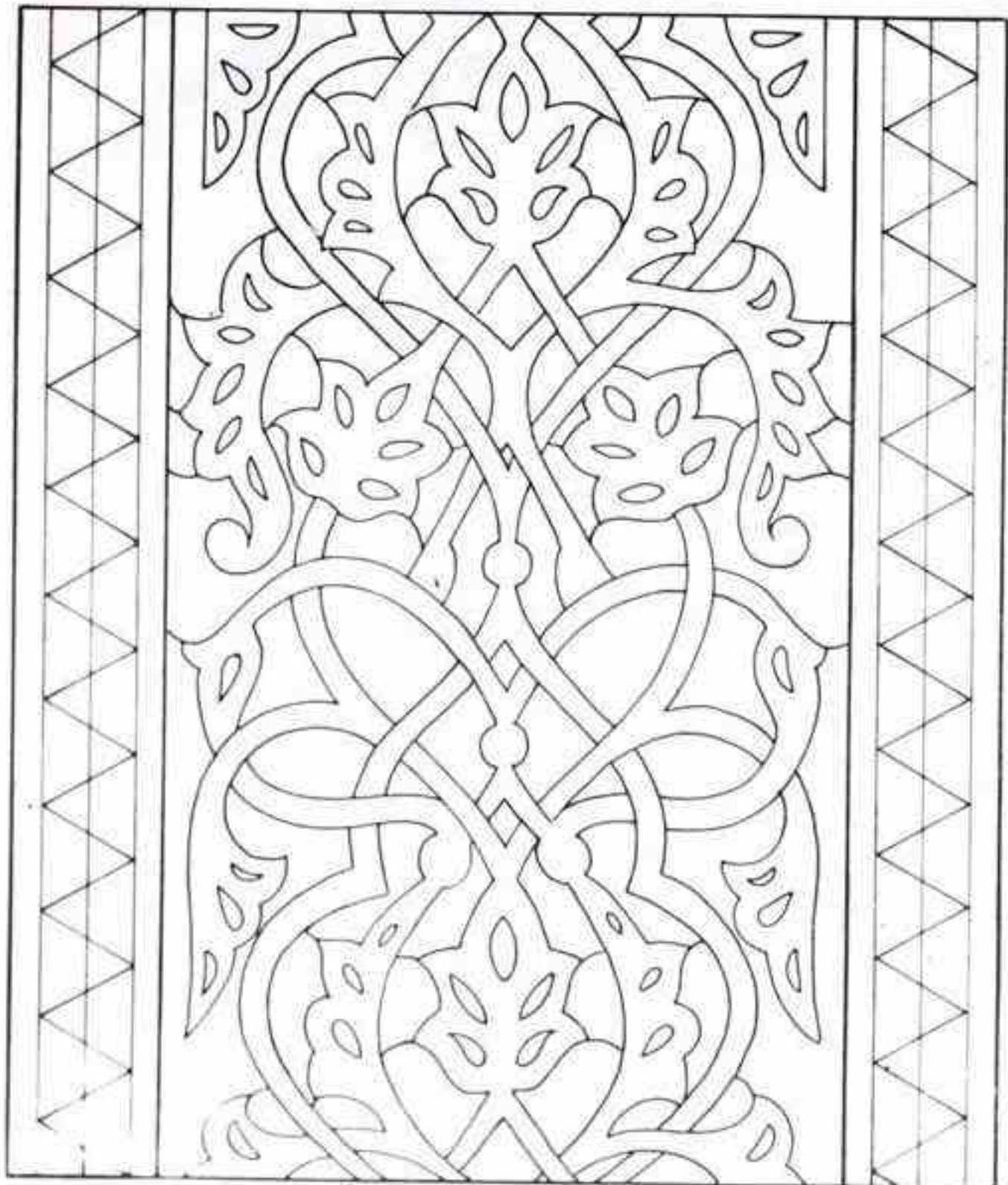
خطّ التّاج

خطِ نسخ سے مصری خطاط محمد محفوظ نے ۱۲۴۹ھ میں ایجاد کیا۔ خوبصورت خط ہے اور مقبول ہے۔

(شجرة اسماء الأقلام العربية من فجر الأسلام الى انتهاء العباسيين تقريباً)

لا اله الا الله محمد رسول الله

تہذیب اور فنونِ لطیفہ

چند مباحث

سراج منیر

SHAMSUDDIN MADRASAH EIGHTH CENTURY HIJRA YAZD IRAN

بلاط من مدرسة شمس الدين ، القرن الثامن الهجري ، يزد ، ايران

دنیا کے دوسرے معاشروں میں فنونِ لطیفہ کے بارے میں اب سوالات مذہبی پس منظر میں پوچھے ہی نہیں جاتے۔ اگر کوئی تحریک، کوئی ایک رجحان مذہبی تناظر سے کسی طرح کا تعلق ظاہر کرتا ہے تو ٹھیک اور اگر نہ کرے، بلکہ صریح مخالفت کرے تو بھی ٹھیک۔ مجموعی طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ فن کی دنیا سے مذہب کا بطور ایک اصول ساز اور بالادست قوت کے، کوئی لازمی ربط نہیں ہے۔ ہم چاہے اسے تسلیم کرتے ہوئے کتنی ہی تکلیف کیوں نہ محسوس کریں، امرِ واقعہ یہی ہے کہ دنیا بھر میں فن اور مذہب کے درمیان قدیمی ربط حتمی طور پر ختم ہو چکا ہے۔ عہدِ جدید کے جو فنی نمونے کسی نہ کسی طرح مذہب سے اپنا رابطہ جوڑتے ہیں وہ بھی اس کی بالادستی کو تسلیم کرنے کے بجائے مذہب کو فنی ہیئتوں، احساسات اور خیالات کے خام مال کا ایک گودام سمجھتے ہیں جس سے مواد مستعار لیکر اس کی کوشش میں ایک گونہ اضافہ کیا جا سکتا ہے اور آرٹ میں ایک اسرار، کسی طرح کی گہرائی، یا گہرائی کا التباس پیدا کیا جا سکتا ہے مذہب اور آرٹ میں مراتب کا جو فرق تھا اس کی سرحدیں اس بری طرح دھندلائی ہیں کہ اب تہذیب مذہب کا سرچشمہ سمجھی جانے لگی ہے۔ اس طرح کے تصورات کی تاریخ پر بہت کام ہوا ہے اور یہ بات بھی اب واضح ہو گئی ہے کہ مراتب کی یہ پراگندگی کچھ مذہب اور فنونِ لطیفہ کے سلسلے سے ہی مخصوص نہیں بلکہ اس کا عمل دخل ہر شعبۂ زندگی میں یکساں ہے۔ اسی صورتحال کا ایک تضاداتی پہلو بھی دیکھ لیجئے۔ قدیم آرٹ کی تفہیم مذہب کے تناظر میں جس طرح بیسویں صدی میں کی گئی ہے اور جتنی تفصیل سے اس موضوع پر کام ہوا ہے، پہلے شاید اس کی مثال نہیں ملے گی لیکن یہ سارا کام کوئی زندہ سوال نہیں اٹھاتا بلکہ ایک غیر موثر تشریح و تحسین کی حدود میں رہتا ہے۔

میں نے جس صورتحال کا خاکہ پیش کیا ہے وہ عالمی سطح پر موجود ہے، خود اسلامی دنیا میں آرٹ کے متداول دبستان انہیں رجحانات کا عکس ہیں۔ اسلامی ممالک یا مغربی اداروں سے اسلامی آرٹ پر شائع ہونے والی کتابوں کا عظیم ذخیرہ ثقافتی آثارِ قدیمہ کی بے ضرر تحسین سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ یہ کتابیں جس

مئے ناب کے نشے سے پیدا ہوئی ہیں بہتر یہ ہے کہ اسی کے مٹکے میں ڈبو دی جائیں. مجھے ذاتی طور پہ اس کام کا بڑا حصہ ایک سکون بخش اور خواب آور دوا کی طرح لگتا ہے جو ہمیں اسلامی آرٹ کی موت سے بےخبر رکھ کر ایک المیئے کے ادراک سے محفوظ رکھتا ہے۔ میں یہ بات پورے تیقن اور ذمہ داری سے کہہ سکتا ہوں کہ چند ناقابلِ ذکر اور ثانوی رجحانات کو چھوڑ کر دنیا میں مذہبی آرٹ مر چکا ہے۔ مذہبی آرٹ سے یہاں میری مراد وہ فن ہیں جو مذہب کو ایک اصول ساز اور بالادست حیثیت سے قبول کرتے تھے لیکن اسلامی تہذیب کے بارے میں، بیّن شہادتوں کے باوجود مجھے یہ بات کہتے ہوئے ہچکچاہٹ محسوس ہوتی ہے۔ اس کی وجہ کوئی جذباتی کیفیت یا عقیدے سے والہانہ وابستگی نہیں بلکہ مسلم دنیا میں آرٹ کی روح میں بپا وہ جدال و پیکار ہے جو کبھی عالمِ جہاد اور کبھی عالمِ نزع کا منظر پیش کرتی ہے۔ اس صورتحال کو سمجھنے کے لئے ہمیں چند اہم سوالات پوچھنے پڑیں گے اور ان عناصر کا سراغ لگانا ہوگا جن کی وجہ سے ہم نے اسلامی آرٹ کے سلسلے میں غالب عالمی رجحان سے الگ ہٹ کر ایک موقف اختیار کیا ہے۔ اس سلسلے میں ہم معاملے کی جس بنیادی پرت کو چھیڑنے جا رہے ہیں ضروری محسوس ہوتا ہے کہ پہلے اس کی نوعیت، پیچیدگی اور دائرے کے بارے میں چند وضاحتیں کر دی جائیں۔

عالمی سطح پہ چونکہ آرٹ کی دنیا میں مسلّمات باقی نہیں رہے ہیں لہٰذا اس گفتگو کے دوران ہمیں ہر تصور اور ہر نظریے کا تجزیہ کرنا پڑے گا۔ آرٹ کی موجودہ تعریف، اس کی تقسیم اور درجہ بندی، اس کی حسیاتی، نفسیاتی اور روحانی ضرورت، نظریۂ جمال، غرضیکہ کسی چیز کو ہم مسلّمات کی ذیل میں نہیں رکھ سکتے۔ اسکے بالمقابل آرٹ کے بارے میں مذہب کے موقف کی بھی پوری پہچان پھٹک ضروری ہوگی۔ پھر کہیں جا کر وہ تناظر قائم ہوگا جس میں ہم اپنے اصلی سوال کی تفتیش کر کے کسی نتیجے پر پہنچ سکیں۔ یہ بھڑوں کے چھتے کو چھیڑنے والی بات ہے لیکن میری رائے یہ ہے کہ اب اس چھتے کو چھیڑ ہی دینا چاہئے۔ تو چلئے سب سے بنیادی سوال: آرٹ ہے کیا اور مذہب سے اس کے ربط کی ممکن صورتیں کون کون سی ہیں؟

اب ہمیں سب سے پہلے آرٹ کی نوعیت اور ضرورت سے بحث کرنی ہے۔ اس کی بہتر شکل یہ ہے کہ پہلے ہم ایک ڈھیلی ڈھالی تعریف معین کر لیں اور پھر اس کا تجزیہ کر کے دیکھیں کہ بات کہاں تک بنتی ہے — مذہبی آرٹ کے سلسلے میں اہم نظریہ ساز مثلاً کمار اسوامی وغیرہ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ لفظ آرٹ اور اس کے معنی سے بحث کرتے ہیں اور اس طرح آرٹ کے جوہر کی ایک تعریف متعین کرتے ہیں۔ قدیم نمونوں کے تجزیے یا دنیا کی بڑی تہذیبوں میں مذہبی آرٹ کی تشریح و تحسین کے سلسلے میں تو یقیناً یہ ایک مفید طریقہ ہے لیکن ہم یہاں جس سوال سے بحث کر رہے ہیں اس کے لئے شاید یہ طرزِ استدلال کام نہ دے سکے۔ لہٰذا ہم یہاں دوسرا

طریقہ استعمال کرتے ہیں اور اس پورے عرصۂ عمل کو جس پر مختلف تہذیبوں اور زمانوں میں اس لفظ کا اطلاق ہوا ہے نگاہ میں رکھ کر ایک ایسی تعریف متعین کر لیتے ہیں جو آرٹ کے جوہر کے بجائے اس کی عملی صورت سے بحث کرتی ہو۔ ممکن ہے یہ طریقہ کچھ بہتر نتائج پیدا کرے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھیں تو ایک عملی تعریف یوں وضع ہوگی کہ آرٹ انسانی عمل کے اس دائرے کو کہتے ہیں جس میں انسان اوضاع کی تخلیق کے ذریعے جمال کو تلاش کرتا ہے، اس کا ادراک کرتا ہے یا اس کا ابداع کرتا ہے۔ اس تعریف پر دو اعتراضات ممکن ہیں۔ ایک تو یہ کہ بہت سے فنکار ایسے ہوتے ہیں جو اوضاع کی تخلیق کو آرٹ کا لازمی حصہ نہیں سمجھتے مثلاً جیکسن پولاک کی مثال سامنے رکھئے کہ تجریدی اظہاریت کے ایک نمائندے کے طور پر اس کا کہنا ہے کہ دس ہزار سال کی مصوری کی تاریخ میں صرف ایک چیز مشترک ہے : شے — پس ایک نئے آرٹ کی تخلیق کے لئے ضروری ہے کہ شے سے پیچھا چھڑاؤ اور اسے ترک کر دو۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ چلئے شے سے پیچھا چھڑانے کے بعد انسانی عمل اور مادی فنی مواد کے تعامل سے جو کچھ بھی ظہور میں آئے گا وہ کسی نہ کسی وضع میں ہوگا۔ سو شے سے پیچھا چھڑانا تو ممکن ہے لیکن وضع چونکہ شرطِ ظہور ہے اس لئے وہ تو ادنیٰ ترین درجے پر بھی موجود رہے گی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جمال کی تلاش و تخلیق آرٹ کا لازمی جزو نہیں ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں پوری پوری فنی تحریکیں ایسی ہوئی ہیں جو جمال کی تخلیق و تلاش کو اپنا مطمحِ نظر قرار نہیں دیتیں۔ اس کی سب سے بیّن مثال داداازم ہے اور اس سے جنم لینے والی دوسری بہت سی تحریکیں اسی ذیل میں داخل ہوتی ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ فی الوقت دنیا بھر کے آرٹ میں ایسے رجحانات پائے جاتے ہیں جن کو ہم مسلکِ قبح Cult of Ugliness میں شامل کر سکتے ہیں۔ لیکن جو چیز یہ تحریکیں رد کرتی ہیں وہ فی نفسہٖ جمال نہیں بلکہ تصورِ جمال ہے۔ ان تحریکوں کا دعوےٰ یہ ہے کہ جس چیز کو قبیح کہا جاتا ہے اس میں بھی جمال موجود ہوتا ہے اور حسن و قبح چونکہ اضافی صفات ہیں اس لئے جمال کی تلاش کو ایک متعینہ دائرے میں رہ کر کرنا غلط ہے۔ ہم اس موقف سے متفق ہوں یا نہ ہوں، موقف ہے یہی۔ اس طرح یہ اعتراض بھی ساقط ہے۔ جب ہم نے یہ طے کر لیا کہ انتہائی مجرد سطح پر بھی آرٹ کی تعریف میں جو چیزیں یعنی اوضاع اور جمال داخل ہیں تو اب آگے کی ساری گفتگو انہیں کے گرد گھومے گی اور انہیں دو عناصر کے مختلف Combinations سے بحث کرے گی۔ اس طرح گویا ہم نے آرٹ کے جوہر اور عرض کا تعین کر لیا۔ اس ضمن میں ارسطو سے لے کر آج تک طویل مباحث موجود ہیں لیکن ہم ان سے صرفِ نظر کر کے آگے بڑھتے ہیں اور اپنا اگلا سوال پوچھتے ہیں :

کیا دنیا کی تمام تہذیبیں انسانی فطرت میں عنصرِ جمال کی موجودگی پر متفق ہیں ؟

ہمارا جواب ایک پُر زور اثبات میں ہے۔ یہی آرٹ کی آفاقیت کی اصل بنیاد ہے۔ اب چونکہ ہم نے آرٹ کا جوہر جمال قرار دیا اور دنیا کی تمام معلومہ تہذیبوں کو اس کی موجودگی اور ضرورت پہ متفق پایا تو اب سوال یہ ہے کہ ان تہذیبوں کا رویّہ اس جوہر کی طرف کیا ہے۔ اس ضمن میں ہمارا موقف یہ ہے کہ مختلف تہذیبی دائروں میں اس سوال پہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ فطرتِ انسانی کی تدریج میں مختلف قومیں اس عنصر کو مختلف حیثیت دیتی ہیں اور اسی کے پیشِ نظر اس کی طرف کوئی رویّہ اختیار کرتی ہیں۔ اب ہمیں چاہیئے کہ ہم ذرا اس صورتحال پہ تفصیل سے گفتگو کر لیں۔

آجکل جمالیات کو ایک الگ مضمون کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے اور اس سے سارا معاملہ ایک گورکھ دھندے کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ مختلف باہم درآویز ان نظریات اس ضمن میں اپنے اپنے دلائل پیش کرتے اور اپنے اپنے موقف کے مطابق دلائل قائم کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ یہ سارے نظریات بیک وقت درست اور غلط ہیں۔ درست اس طور کہ جمال کی جس جہت سے گفتگو کرتے ہیں ان میں صحیح ہیں لیکن چونکہ بحث جمال یا فطرت انسانی یا انسان کے ادراک کے ایک دائرے میں کرتے ہیں اس لیئے جزوی ہیں اور ایک کیفیتِ خاص سے علومی حکم وضع کر کے غلطی کرتے ہیں۔ لہٰذا ان تصورات سے الگ الگ بحث کرنا فضول ہے۔

اب آیئے دوسری طرف۔ مابعد الطبیعاتی روایت میں جمالیات الگ کوئی شعبہ نہیں بلکہ حقیقتِ مطلق کے شئوں و صفات کے باب میں داخل ہے۔ چنانچہ انسانی فطرت میں اور کائنات میں جمال کی موجودگی جمالِ مطلق کا عکس ہے اور اس طرح جمال جس جگہ اور جس صورت میں بھی ہو متحد الاصل ہے۔ اس اصول کو اسلامی تناظر کے مطابق عراقی نے ایک نعرے میں بیان کر دیا ہے:

"اللّٰہ جَمِیْلٌ وَّ یُحِبُّ الْجَمَالْ"، "ہر چہ ہست آئینۂ جمال او است، پس ہر چہ باشد جمیل باشد"

یعنی جمال کو وجود کے ساتھ متحد الاصل بتایا ہے۔ مابعد الطبیعات میں صفات کی تقطیب دو طرح سے کی گئی ہے ایک یہ کہ جمال کے مقابل جلال آتا ہے۔ دوسرے یہ کہ جمال کے مقابل حق کو لاتے ہیں۔ اول الذکر صورت میں تعلیاتی اسلوب غالب ہے اور موخر الذکر شکل میں بحث جوہر اور اس کے طریقۂ ظہور سے ہے۔ جن تہذیبوں میں جلال و جمال کی تقطیب کو بنیاد بنایا جاتا ہے وہاں اہل اصول ایمان اور اس سے مشروط عمل ہے۔ جہاں جمال اور حق کی تقطیب قائم کی جاتی ہے وہاں اصول تعقل ہے۔ پہلی

شکل کی مثال اسلام اور دوسری کی مثال عیسائیت ہے۔ یہاں یہ عرض کرنا مناسب ہوگا کہ ذاتِ مطلق کے

تسئوں کے لحاظ سے فی الاصل یہ تقسیم اعتباری ہے ورنہ اصل اصول وحدتِ مطلق ہے۔ ان مختلف صفات کی قطبیت اتنی آفاقی ہے کہ رومانی شعرا تک کے ہاں اس کی جھوٹ پڑتی دکھائی دیتی ہے۔

Truth is beauty Beauty truth

والے معاملے میں کیٹس کے ہاں یہی بات بیان ہوئی ہے اور فطرت بے جلال و جمال سے جو بحث ورڈز ورتھ نے کی ہے وہاں دوسری قطبیت پر گفتگو ہوئی ہے۔ اس ساری گفتگو سے معلوم ہوا کہ دنیا کی تمام تہذیبوں میں تصورِ جمال دراصل تصورِ حقیقت کی ایک تجلی اور اس کے ایک خاص طریقۂ ظہور سے متعلق ہے چنانچہ اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا کی ہر تہذیب میں آرٹ کی حیثیت اس امر سے متعین ہوتی ہے کہ اس کا تصورِ جمال تصورِ حقیقت کے کس پہلو سے بحث کرتا ہے۔

تہذیب کے پورے نظام کے لیے تصورِ حقیقت کی حیثیت روح کی ہے۔ یہ تصور تمام تمدنی مظاہر کے عین درمیان میں قائم اور روشن رہ کر تہذیبی مواد کو معنی دیتا اور اسے مربوط کرتا ہے۔ زمان و مکان میں تہذیب کا پورا اصولِ حرکت اسی تصور سے پیدا ہوتا اور اسی کے تابع رہتا ہے۔ ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تہذیب انسانی احتیاج اور تصورِ حقیقت کے تعامل سے اپنی اوضاع کی تشکیل کرتی ہے۔ احتیاج ان اوضاع کی سفلی سطح کو متعین کرتی ہیں اور تصورِ حقیقت ان میں ایک علوی جہت پیدا کرتا ہے۔ روحِ عصر کی مبہم اصطلاح سے جو چیز مراد لی جاتی ہے وہ دراصل اسی تصورِ حقیقت کے مختلف پہلوؤں کا یکے بعد دیگرے ظاہر ہونا ہے۔ اس اسلوب میں تہذیبیں اپنے تمام امکانات کی تکمیل کرتی ہیں اور تصورِ حقیقت میں پوشیدہ جوہری عناصر کو ایک مربوط اور بامعنی ظہور دیتی ہیں سوال یہ ہے کہ یہ تصورِ حقیقت آتا کہاں سے ہے اور اس کی Validity کس طرح متعین کی جا سکتی ہے؟

اگر ہم یہاں انانیت پرست نقطۂ نظر اختیار کریں تو تہذیبی اور تمدنی کائنات کے بارے میں معلومہ موقف یعنی یہ کہ وہ ذہنِ انسانی اور مادہ موجود فی الخارج کے باہمی عمل و ردِعمل سے پیدا ہوتی ہے، کفایت کرے گا۔ اس موقف میں قبولِ عام کی صلاحیت بہت پائی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جذباتی سطح پر یہ نقطۂ نظر انسان کو مرکزِ کائنات بنا کر اس کی انانیت میں ایک کائناتی توسیع کرتا ہے۔ اور ایک لوہی تکبر سے اس کی تسکین کرتا ہے۔ ادب میں تو بہت پہلے ہی اس نقطۂ نظر کے قدم اکھڑ چکے تھے اب فلسفے میں بھی لڑکھڑانے لگے ہیں، لیکن جدید روح کو کامل تباہی سے بچانے کے لئے سب سے اہم سہارا یہی ہے۔ چنانچہ اس کے منطقی تضادات کی وضاحت کے باوجود موجود تہذیبی ڈھانچے میں یہ

نظریہ ایک نفسیاتی ضرورت ہے۔ خیر یہاں ہم صرف ایک پہلو پر گفتگو کر کے آگے بڑھتے ہیں۔ معاملے کی منطقی پوزیشن یہ ہے کہ اگر ہم تصورِ حقیقت کی موجودگی کو مسلمات میں داخل نہ کریں تو انسانی تہذیب کا یہ سارا گورکھ دھندا مادے کا ایک بے مصرف بہاؤ بن کر رہ جائے گا۔ بعض لوگوں نے اس صورت حال کو بھی قبول کیا ہے۔ عہدِ جدید میں انسان کے نفسیاتی سانچے کچھ ایسے بن گئے ہیں کہ وہ کسی قیمت پر کائنات کی روحانی تعبیر کی طرف رخ نہیں کرتا اور اس سے بچنے کے لئے بڑی سے بڑی لایعنیت کو قبول کرنے کے لئے تیار ہے۔ فلسفے میں بھی اس نظریئے کے ارتقائی مراحل پر نظر ڈالیں تو احساس ہوتا ہے کہ معاملہ رفتہ رفتہ کدھر کو جا رہا ہے اور صورتحال کتنی منقلب ہو چکی ہے۔ اس پورے نقطۂ نظر کا آغاز تو انسانی الوہیت اور انسان کی قدرتِ مطلق کی بشارتوں سے ہوا تھا، مگر پہلے ہی قدم پر پتہ چلا کہ اولادِ آدم خودمختار نہیں بلکہ روح عصر کے مبہم وجود کی کروٹوں کی پابند ہے۔ آگے چلے تو تاریخ کے سلسلے میں پتہ چلا کہ اس کے سانچوں نے انسان کو جکڑ رکھا ہے۔ اس نظریئے کے سب سے بڑے مبلغ مارکس کے ہاں بار بار اس سے فرار کی کوشش دکھائی دیتی ہے۔ لیکن جرمن فلسفے کے اوضاع کی گرفت اتنی سخت ہے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے۔ اینگلز نے ایک جگہ باصرار کہا ہے کہ تاریخ، متعینہ صورتحال میں انسان ہی بناتے ہیں۔ لیکن خود یہ انسان کہاں ہیں؟ یہاں آ کر معاملہ پھر ایک دور اور تسلسل کا شکار ہو کر غیر منطقی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ وجودیت پرست بھی بار بار اس سے باہر نکلنے کی کوشش کرتے ہیں اور موضوع کو معروض پر فائق بتا کر یہ سمجھتے ہیں کہ معاملے کو انہوں نے حل کر لیا۔ لیکن اس کی قیمت انہیں لایعنیت کی شکل میں دینی پڑتی ہے۔ انسان سے بلندتر کسی قوت اور انسانی کائنات میں اس کی ارادی مداخلت کو تسلیم کئے بغیر لایعنیت سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ وجودی مفکرین نے جو راستہ اختیار کیا وہ مغربی فلسفے کی منطقی منزل تھا۔ خیر اب نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ میشل فوکو جیسے فلسفی مغرب کی بہت سی فلسفیانہ غلطیوں کے بخیے اڑانے کے باوجود اس بات کے قائل ہیں کہ انسان تہذیبی سانچوں کی کٹھ پتلی ہے۔ گویا قدرتِ مطلق کا جو تصور انسان کے لئے خاص رکھا گیا تھا، وہ پلٹ کر کامل جبر کی شکل اختیار کر گیا اور چونکہ معنی کا سرچشمہ انسان خود ہے اس لئے اس کا جبر کامل ایک کائناتی لایعنیت کا سرچشمہ بن جاتا ہے۔

تصورِ حقیقت کے سلسلے میں مروجہ تمام نظریات کی جڑ نظریہ ارتقا ہے۔ یہ موضوع ایک تفصیلی بحث کا متقاضی ہے جس کے ہم یہاں متحمل نہیں ہو سکتے۔ اجمالاً ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ یہ نظریہ غیر حتمی یا بے سمت ہے اس لئے اسے ظن و گمان ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دوسرا قوی اعتراض اس پر یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ نظریہ زیادہ سے زیادہ ایک آرام دہ اور پرسکون زندگی کا وعدہ کرتا ہے۔

اس میں معنویت پیدا کرنے کا نہیں۔ اسی لئے یہ اپنی دوسری خامیوں کے ساتھ ساتھ اس پوری صورتِ حال سے غیر متعلق بھی ہے۔

اصل صورت حال یہ ہے کہ ہر اقلیم وجود خود سے ایک برتر اقلیم سے معنی مستعار لیتی ہے۔ کائنات کے بارے میں یہ بات درست ہے کہ انسان اس کے لئے معنی کا سرچشمہ ہے، لیکن وہ معنی کا خالق نہیں ہے۔ جس طرح آنکھ اشیا کا ادراک کرتی ہے، انہیں خلق نہیں کرتی، اسی طرح انسان کائنات میں معنی پیدا کرنے کا واسطہ ہے۔ اور اس کی یہ حیثیت محض اس کے حیاتیاتی وجود سے مشروط نہیں بلکہ ایک برتر اقلیم کی متعین کردہ شرائطِ انسانیت سے مشروط ہے۔

اقلیم برتر سے انسانی رابطے کی دو اہم شکلیں ہیں۔ وحی اور تعقل۔ وحی تاریخِ مذاہب میں اپنی تمام شرائط کے ساتھ معروف ہے البتہ تعقل کے بارے میں یہاں سے عرض کر دینا مناسب ہوگا کہ اس سے Reason مراد نہ لی جائے۔ یہ عمل باطنی قویٰ کے ذریعے حقائق کے علمِ حضوری کے ساتھ خاص ہے۔ بہرکیف ان دونوں صورتوں میں تصورِ حقیقت انسانی دنیا میں قائم ہو سکتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس بات کا فیصلہ کیسے ہوگا کہ جو تصورِ حقیقت قائم ہوا ہے وہ درست ہے۔ وحی کے سلسلے میں تو خیر ایک سہولت یہ ہو سکتی ہے کہ دلائلِ نبوت اور معجزات کا ثابت کریں گے لیکن تعقل کے سلسلے میں یہ صورت موجود نہیں ہے۔ اس امر کی وضاحت ضروری ہے اس لئے کہ اسی پہ سارے معاملے کا دار و مدار ہے۔

وحی اور تعقل دونوں پر اصل دلیل آفاقیت Universality ہے۔ انبیاء کے پیغام میں اہم ترین بات یہ ہوتی ہے کہ پیغمبر ان سے پہلے بھی آتے رہے ہیں اور ان ہی جیسا پیغام لاتے رہے ہیں۔ آمدِ پیغمبران کی عادتِ جاریہ اور پیغام کی یکسانیت دونوں مل کر ایک آفاقی دلیل بنتے ہیں۔ پھر یہ ہے کہ معجزہ اور دیگر دلائلِ نبوت کی حیثیت بھی اجماعی ہے۔ چونکہ ان شہادتوں پر اجماع واقع ہوا اس لئے بعد والوں کے لئے ان کی حجیت بھی ثابت ہوئی۔ یہاں یہ بات بھی واضح رہنی چاہئے کہ وحی کے سلسلے میں رسول اور صحیفہ دونوں سے مل کر ایک وحدت بنتی ہے اور اس کی حجت قطعی ہوا کرتی ہے۔ تعقل میں فرد کا تشخص لازم نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ روایتیں جن کی بنیاد تعقل پر ہے ان میں کسی انسانی میڈیم کو بنیاد قرار دینا مشکل ہوتا ہے۔ وہاں سند صرف آفاقیت ہوا کرتی ہے۔ اگر پیغام دوسرے آفاقی پیغام سے معارض نہیں ہے تو قابلِ قبول ہوگا۔ تعقل کے سلسلے میں مکانی، انفسانی، [illegible] عناصر کو بہت اہمیت ہوتی ہے چنانچہ اس کے اندر ایک ایسی [illegible] قوت موجود ہوتی ہے جو

ایک خاص نسلی دائرے میں اپنی داخلی قوت کی وجہ سے قطعی حجت کا حکم رکھتی ہے۔ چنانچہ یہ بات عام ہے کہ ایک خاص نسلی دائرے میں یا اس سے باہر وحی کا معارضہ ہوتا ہے اور اسے اپنی قطعیت ثابت کر کے خود کو شعور کے لئے بھی حجت بنانا پڑتا ہے لیکن جو روایتیں تعقل پر بنیاد رکھتی ہیں وہاں یہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی بلکہ نسلی مزاج اور روایت کی جاری شکلوں سے ان کا تطابق ہی کافی ہوتا ہے۔ ہندو اور چینی روایتوں میں یہ صورت وضاحت کے ساتھ دیکھی جا سکتی ہے۔

اس ساری گفتگو سے تصورِ حقیقت کے قیام کا طرز اور اس کی حجیت کے تعین کا اسلوب واضح ہو گیا۔ اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تصورِ حقیقت کس کس طرح جلوہ گر ہوتا ہے اور کن شرائطِ ظہور کا پابند ہے!

اگر پیغام کا خطاب فطرتِ انسانی کے غیر مبدل جوہر کی طرف ہوتا تو بہمہ وجوہ وہ ایک ہی ہوتا اور اس میں کسی تبدیلی یا تکرار کی ضرورت نہ پڑتی، دیکھنا یہ ہے کہ جزوی تبدیلیوں اور تکرار کی ضرورت کیا رہی۔ "انسان" ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا اطلاق حقیقت کی طرح وحدت اور کثرت دونوں پر کیا جا سکتا ہے۔ بحیثیتِ روح وہ اپنے جوہر میں واحد ہے لیکن درجۂ ظہور میں وہ اس اقلیم کے جائز تقاضوں کے تحت انفرادی اور اجتماعی طور پر مختلف الحال ہوتا ہے۔ پیغام اپنی اصل میں انسانی جوہر کی طرف مرسل ہے اور انسانی دنیا میں اختلاف کی جائز نسلی اور نفسیاتی شکلوں کے ساتھ پیغام کی صورتیں بھی بدلتی ہیں۔ ہر آسمانی پیغام کی جوہری وحدت جتنی اہم ہے، اتنا ہی اہم اس کا اختلاف بھی ہے۔ اشیاء کی موجودگی ان کے ہیئتی اختلاف کی وجہ سے ممکن ہوا کرتی ہے اور یہی امر مذاہب اور حقائق کے لئے بھی درست ہے۔ تنزیہی وحدت، ہیئتی اختلاف کی Validity کا سبب ہے، اس کے بطلان کا نہیں اس لئے کہ ہیئتی اختلاف خارجی اسباب سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ تنزیہی وحدت کی شرائطِ ظہور میں داخل ہیں۔ اس ساری گفتگو سے معلوم ہوا کہ حقیقت کا واحد ہونا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ پوری عالم انسانیت میں حقیقت کا تصور بھی ایک ہو۔ اس تصور میں اختلاف کی دو شکلیں ہیں — افقی اور عمودی۔ افقی صورت کی بنیاد انسان کا غیر کامل ہونا ہے۔ کاملیتِ مطلق کی غیر موجودگی میں مختلف انسانی قویٰ مختلف نسلوں اور قوموں میں الگ الگ ظاہر ہوتے ہیں اور انہیں کی نسبت سے پیغام کے الگ الگ پہلوؤں پر زور ہوتا ہے، یہ مکانی عنصر ہے۔ زمانی اختلاف کی بنیاد انسان کی خلقی کمزوری یعنی نسیان ہے۔ ایک پیغام آتا ہے اور انسان کچھ عرصے کے بعد اسے بھول کر حق و باطل کو مخلوط کر دیتا ہے۔ الوہی پیغام اور

انسانی عقل اگر ایک دوسرے سے مکمل موافقت میں رہیں تو تعقیب کی ضرورت نہ پڑے لیکن نسیان کی وجہ سے انسانی عقل میں فتور پیدا ہوتا ہے، یہ وہ چیز ہے جسے قلوب کی سختی سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ ادراک حق کا سانچہ تبدیل ہو جاتا ہے اور اگلا پیغام اسی متغیر سانچے کی ضرورتوں کے مطابق ہوتا ہے یہ تصورِ حقیقت میں زمانی تبدیلیوں کی حکمت ہے۔

حق اپنی اصل میں واحد ہے لیکن باعتبارِ زمان و مکان اس کے ظہور کی شکلیں لامتناہی ہیں۔ انسانی کائنات سے حق کے تعلق کو شاہ ولی اللہؒ نے تجلی اعظم سے تعبیر کیا ہے اور اختلافاتِ ظہور کو اسی پر متفرع قرار دیا ہے۔

تصورِ حقیقت کے سلسلے میں اس امر کے واضح ہو جانے کے بعد کہ وہ حق کی جہت سے واحد اور خلق کی جہت سے کثرت کو مستلزم ہے، ہم اسے حقیقتِ مطلق اور انسانی کائنات کے درمیان ایک عقلی برزخ قرار دے سکتے ہیں جس میں وحدت بالفعل اور کثرت بالقوہ موجود ہے۔ چنانچہ اب انسان کی تمام تہذیبی فعلیت اسی تصورِ حقیقت سے مشروط ہو جائے گی۔ اپنی اصل میں یہ تصورِ حقیقت بسیط ہے اور اس کی حیثیت جزء لایتجزیٰ کی ہے اور انسانی تہذیب کی جہت سے اس کا مقام محرک غیر متحرک کا ہے۔

یہاں پہنچ کر اہم ترین سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس تصورِ حقیقت کی ضرورت کیا ہے؟

اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ انسان کی ارضی زندگی عدم کے وسیع کینوس پر ایک بے معنی نقطۂ وجود نہیں ہے تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ ایک وسیع تر نظام میں یہ وجود اپنی ایک حیثیت، مختلف صورتیں اور ایک تسلسل رکھتا ہے اور اپنے ارضی وجود میں پہلے کے عوالم کے نتائج اور آئندہ کے امکانات کو جامع ہے۔ اسی کی تعبیر مبداء اور معاد کی اصطلاحات میں کی گئی ہے۔ مختلف عوالم میں وجود کی صورتوں کا انقلاب کسی ایسے غیر مبدل نقطے کے وجود کو مستلزم ہے جو حقیقتِ انسانیہ کو تمام عالموں میں متشخص رکھے اور وجود کے اس تسلسل کو ایک پہچان عطا کرے۔ قرآن میں اسی چیز کو "الحق" کہا گیا ہے اور ارضی زندگی میں اسی کی تعبیر "فطرت" کے لفظ سے کی گئی ہے۔ فطرت، الحق کے ظہورِ ارضی کی صورت ہے اور اپنی اصل کے لحاظ سے الحق خود وجود کی Category کو متعین کرتا ہے۔ "الحق" موجودات کا قیوم ہے اور اس کے ادراک کا آلہ عقل ہے۔ "عقلِ اوّل" اس کا کائناتی ادراک ہے اور انسان کی تمام تہذیبی حیات اسی عقلِ اوّل سے مستفاد ہیں۔ انسانی عقل میں الحق کی تجلیات سے مبداء اور معاد کا جو تصور تشکیل پاتا ہے وہی اصل میں تصورِ حقیقت کا فریم ہے جس میں مختلف انسانی قویٰ اپنے معنی دریافت کرتے ہیں اور اپنے

امکانات کو فعل کی شکل دیتے ہیں۔ مختلف روایتوں میں فطرت کی تعبیر روحِ انسانی سے اور الحق کی تعبیر "رِبانِ باطن" The garden within سے کی گئی ہے۔ انسان کا ارضی وجود مادی دنیا کی ادنیٰ ترین سطح پر نورِ حقیقت کا ظہور ہے لہٰذا اس میں کائنات کو منور کرنے اور مادے کی کثافت سے دھندلانے کے رجحانات بیک وقت پائے جاتے ہیں۔ انہیں باہم متصادم رجحانات کی کشاکش سے انسان کے تہذیبی وجود اور اس کی تمدنی فعلیت کا ظہور ہوتا ہے۔ مادی دنیا اپنی احتیاجات اور اپنا بوجھ انسان پر مسلط کرتی ہے اور انسانی فطرت بار بار اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے۔ اس جدل کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنی مادی کائنات میں اپنی فطرت کے اصل رجحانات کا عکس دیکھنے لگتا ہے اور عوالمِ گزشتہ کی تصویروں کے مطابق اس عالم کے مواد کو ایک شکل دینے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی یہ فعلیت عقل، حافظے اور متخیلہ کی مشترکہ فعلیت ہوتی ہے اور اسی کے ذریعے وہ کائنات میں اعلیٰ تر اقالیم کے عکس کو مادۂ موجود کی تحدیدات کے اندر رہتے ہوئے Actualize کرتا ہے۔ اس بات کی کشش جہتِ جمال سے پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ وجود کے آئینوں میں حق کی صورت گری ہی اصل جمال ہے اور اس کا انسانی Counterpart "حُب" ہے، جو تمام فعلیت کا سرچشمہ ہے۔ یہی کشش انسانوں کو ساتھ لانے، اور تمدنی زندگی کی بنیاد رکھنے پر مجبور کرتی ہے اور اس کی فطرت میں موجود حق کی تقویت جب حق کے کائناتی مظہر یعنی وحی اور تعقل سے ہوتی ہے تو وہ مرکزہ فراہم ہو جاتا ہے جس کے گرد تہذیبی کائنات کا تانا بانا بنا جاتا ہے۔

اس پوری گفتگو سے یہ واضح ہوا کہ انسان کی تہذیبی فعلیت اس کے ارضی وجود کا لازمہ ہے اور اس عمل میں متضاد رجحانات ایک جہت کثرت پیدا کرتے ہیں جبکہ تصورِ حقیقت جہت وحدت پیدا کرتی ہے اور اس تصورِ حقیقت کی حرکیت "حُب" سے مشروط ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے بھی حضرت حق کی تخلیقی حرکیت کو نقطۂ محبیہ کے ساتھ مشروط کیا ہے اور نقطۂ محبیہ کا جوہر جمال قرار دیا ہے۔

اگر جمال کو اتنی بنیادی حیثیت حاصل ہے تو لازم ہوا کہ تلاشِ بالحفظِ جمال کی جبلت انسانی وجود کی ہر سطح پر کارفرما ہو چنانچہ جمال کو کسی ایک دائرۂ وجود کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں ہوگا۔ یہی موقف صحت سے قریب ہے لیکن یہاں چند غلط فہمیوں کا ازالہ مناسب محسوس ہوتا ہے۔ تمام دائرہ ہائے وجود میں جمال کے ظہور سے یہ نہ سمجھا جائے کہ جمال اضافی ہے اور انسانی مرکزیت سے یہ نتیجہ نہ نکالا جائے کہ ادراکِ جمال محض موضوعی فعلیت ہے۔ جمالِ حق کی جہت میں مطلق ہے اور اپنے ظروف کے اعتبار سے اس کا ظہور مختلف کیفیات کا حامل ہے جس سے اس کے مطلق ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور جمال معلق

ہی مختلف ظروف میں کیفیتِ تصور کے اعتبار سے جمال کو جاننے اور پرکھنے کا پیمانہ ہے۔ یہ بات بھی درست ہے کہ انسانی موضوع Human subjectivity جمال کا ادراک کرتی ہے۔ بعض لوگوں نے اسی ادراک کو تخلیقِ جمال کے مترادف سمجھا ہے جو صریح غلطی ہے۔ انسانی موضوعیت جمال کا ادراک اپنے اندر پہلے سے موجود تصورِ حقیقت جمال کے ذریعے کرتی ہے جو اس کی فطرت کا لازمہ ہے اور معروض میں اس کی سند وہ تصورِ حقیقت کے شانِ جمال سے لیتی ہے۔ اس طرح موضوع اور معروض دونوں سطحوں پر ایک ہی حقیقت کی Concordance حجت قرار پاتی ہے۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ تصورِ حقیقت کی فعلیت جمال سے مشروط ہے تو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ انسان اور تصورِ حقیقت میں بنیادی ربط مظاہرِ جمال کے ذریعے واقع ہوتا ہے۔ اس طرح تہذیبی فعلیت میں جمال کی کارفرمائی ایک کارِ زیاں کی سطح تک نہیں رہتی بلکہ انسانی فطرت اور حقیقتِ اولیٰ کے درمیان ربط کی بنیاد بن جاتی ہے۔ اسی شے کو معروضی دنیا میں تشکیل دینے کا عمل دراصل اپنی فطرت کے ازلی عناصر کو تحفظ دینے اور اس کے امکانات کو وقوع میں لانے کا عمل بن جاتا ہے۔ یہ وہ سطح ہے جہاں فن برائے فن اور فن برائے زندگی کی بحثیں غیر متعلق اور لغو ہیں۔

اب تک کی ساری بحث میں ہم "تصورِ حقیقت" اور تصورِ جمال کے سلسلے میں چند بنیادی وضاحتیں کر آئے ہیں۔ یہ بات بھی سامنے ہے کہ انسانی دنیا کی مختلف Categories ہر تصور کو ایک طرح کی کثرت میں منتقل کر دیتی ہیں اور اصل تصور کے کمال کو زمانی اور مکانی کثرت کے ذریعے حاصل کرتی ہیں۔ جس طرح حقیقت فی نفسہٖ کی وحدت تصورِ حقیقت کی وحدت کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح جمال فی نفسہٖ کی وحدت تصورِ جمال کی وحدت اور آفاقیت کو مستلزم نہیں ہوگی۔ یہ امر بالکل جائز اور درست ہوگا کہ مختلف انسانی دائروں میں جمال کا ادراک الگ الگ پہلوؤں سے کیا جائے اور یہ سارے پہلو اپنے اپنے دائرے میں Valid ہوں۔ نسلیاتی اور نسلی اسباب اس کی بنیاد بنتے ہیں اور ایک مخصوص نسلی جینئس کسی خاص آرٹ کے لیے بہتر صلاحیت رکھتا ہے۔ پھر اس کے ساتھ ایسا اور بات بنتی ہے، عین ممکن ہے کسی ایک پہلو کا امکانِ جمال تاریخ کے کسی مرحلے تک آ کر پوری طرح Realize ہو چکا ہو اور اب اس پر مزید اصرار، یا اس کی تکرار وقت کا زیاں ہو۔ یہ [illegible] خاص نقطۂ نظر ذہن میں رکھ کر بیان کر رہے ہیں۔ فی زمانہ آرٹ کے بارے میں ایک [illegible] تصور رواج پاگیا ہے اور جن معاشروں میں اس خاص تصور سے مطابقت رکھنے والی فنی [illegible] نہیں موجود [illegible] ان پر

جمال کشی کا ٹھپہ فوراً لگا دیا جاتا ہے۔ انسان کی تہذیبی فعلیت کی کلی حیثیت کو سمجھنے کے لیے اس امر کا ادراک ضروری ہے کہ تہذیب تلافی Compensations کے نظام پر اپنی بنیاد رکھتی ہے۔ انسانی وجود کا فطری نقص اس بات کو لازم کرتا ہے کہ ایک تہذیب کلی طور پر کمال حاصل نہ کرے بلکہ کمال کے پہلو مختلف تہذیبوں میں الگ الگ ظاہر ہوں اور فیصلہ کن برتری اس تہذیب کو حاصل ہو جو ادنیٰ ترین درجوں کو قربان کرے، ان پر زور کم کرکے اعلیٰ ترین عناصر میں فائق ہو، نہ کہ بالعکس

ہم نے ابتدا میں یہ عرض کیا تھا کہ مختلف تہذیبوں میں جمال کی قطبیت Polarity کے انداز الگ الگ ہوتے ہیں۔ تصورِ حقیقت میں کہیں جمال حق کا لباس ہوتا ہے اور کہیں وہ جلال کے مقابل آتا ہے۔ حق یا جلال بھی الگ الگ نہیں ہیں بلکہ جمال صفاتِ ظہور میں سے ہے اور حق یا جلال ذاتِ مطلق کی فطرت سے تعلق رکھتے ہیں۔ تصورِ حقیقت بنیادی طور پر مبداء اور معاد کے تصورات کو قائم کرتا ہے اور اسی لیے اپنی اوّلین حیثیت میں نجات سے بحث کرتا ہے۔ ہر تہذیب میں فنونِ لطیفہ کا بنیادی سانچہ حق کے لباس اور طریقۂ نجات کے گرد ترتیب پاتا ہے اور پھر اس اوّلین سانچے کے گرد فنونِ لطیفہ کا سارا نظام پھیلتا چلا جاتا ہے۔ یہ نظام جب تک اپنے اصل سے وابستہ رہے، مذہب کو ایک بالادست قوت کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے اور اس کی قوت سے اپنا اصولِ حرکت مستعار لیتا ہے۔ اس سے کٹ جانے کے بعد یوں نہیں ہوتا کہ اس کا مواد تبدیل ہو جائے بلکہ اوّلین طور پر نظامِ تناسبات بدل جاتا ہے اور پھر اشیاء جن حقیقتوں کی قائم مقام ہوتی ہیں انہیں فراموش کرکے ان کی جگہ خود لے لیتی ہیں، یعنی یہ کہ نظامِ علامات میں فساد پیدا ہو جاتا ہے۔ چونکہ آج آرٹ کے سارے تصورات ایک ایسی دنیا سے پیدا ہو رہے ہیں جس کا بنیادی سٹرکچر عیسوی رہا ہے لہٰذا اس پر ایک نظر ہمیں بہت سے پہلو سمجھانے کے لئے کافی ہوگی۔

عیسوی تہذیب کی بنیاد "اسرارِ مسیح" Mystery of Christ ہے۔ اس تہذیب میں "کلمہ" کتاب نہیں بلکہ رسول خود ہیں۔ چنانچہ تہذیب کا پورا تانا بانا حضرت عیسےٰ علیہ السلام کی ذات کے گرد بنا گیا ہے۔ اس کا تصورِ نجات بھی خود حضرت عیسیٰؑ کی ذات سے ہی تعلق رکھتا ہے۔ اس تہذیب کا بنیادی دائرۂ کار اور اس کی پوری فعلیت کا مدار جس حقیقت پر ہے اسے ایک فقرے میں یوں سمجھا جا سکتا ہے: God became man so that man may become God

واضح رہے کہ ہم یہاں عیسائیت کے مذہبی تصورات کا محاکمہ نہیں کر رہے ہیں بلکہ اس موقف کو جو اس مذہب کے مستند نمائندے بیان کرتے ہیں سامنے رکھ کر اس تہذیب کے بنیادی اصول کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ بہرکیف تو عیسوی تہذیب کا بنیادی اصول خود حضرت عیسیٰ کی ذات ہے اور اس کا بنیادی مبحث انسانی اور الوہی فطرت کا اتصال ہے۔ اس تہذیب کی بنیادی تلاش اسرارِ مسیح ہے۔ یہاں ہم یہ بحث بھی نہیں اٹھاتے کہ کون کون سے یونانی عناصر اس تہذیب میں داخل ہوئے اور انہوں نے کیا اثرات مرتب کئے اس لئے کہ جس عیسوی تہذیب سے ہم بحث کر رہے ہیں اس کے اندر یہ عناصر پوری طرح جذب ہیں۔ "انسانی الوہیت" کے اسرار نے اس تہذیب کی پوری توجہ ایک انسانی صورت یعنی حضرت عیسیٰؑ پر مرتکز کر دی۔ چنانچہ عیسوی تہذیب میں آرٹ کی بنیادی تشکیل صوری ہے، اور اس کی بنیادی فنی ہیئت حضرت عیسیٰؑ کی شبیہ سازی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے عیسوی معاشرے میں بیسیوں ایسے راہب مل جائیں گے جو تمام مدتِ عمر صرف حضرت عیسیٰؑ کی شبیہ بناتے رہے۔ یہ Mystery of the body کو دریافت کرنے کا ایک طریقہ تھا۔ اسی کے گرد Madonna کی شبیہ سازی کی روایت پیدا ہوئی۔ پھر عیسائیت کی دوسری مقدس ہستیوں کی شبیہ سازی کا رجحان پیدا ہوا۔ اس چیز نے مغربی آرٹ پر بہت گہرے اثرات ڈالے اور فنونِ مقدسہ سے نیچے آنے کے بعد بھی فنون کا تصور Mystery of the body کے فریم سے باہر نہ آسکا۔ اس رجحان کا ایک اثر یہ ہوا کہ ہر فنی ہیئت میں صوری عناصر کی اہمیت بڑھ گئی۔ "جمیت" کو سمجھنے کی اسی کوشش نے قرونِ وسطیٰ کے گرجوں کے بھاری بھرکم ڈھانچے پیدا کئے اور آج تک مغربی فنون کا تصور شبیہ کے گرد گھومتا ہے۔ چنانچہ فن کی بہت منقلب ہوتی ہوئی شکلوں پر بھی غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اس میں ایک چیز مشترک ہے ——— جسم۔ صوری ہیئت پر اسی اصرار نے مغربی ادب کے فکری اور لسانی مزاج کو متعین کیا اور جسم کی تفصیل کا بیان اس میں بنیادی اہمیت حاصل کر گیا۔ خود ڈرامہ گزرے ہوئے کرداروں کی جسمانی تشکیلِ نو اور ان کی جسمانی حاضری سے عبارت ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ عیسوی معاشرے میں جسم سے صرف تقدیس ہی وابستہ نہ تھی بلکہ اس سے گناہ اور عذاب کے تصورات بھی وابستہ تھے چنانچہ کشش اور اجتناب کی جدلیات نے اس کے اسرار میں اضافہ کر کے اسے کئی گنا زیادہ دلچسپ بنا دیا۔ مغربی معاشرے میں آرٹ کا بنیادی فریم جسم میں تقدیس و تعذیب کے متضاد رجحانات کی بیک وقت موجودگی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے آخری عرصے اور احیائے علوم

کے ابتدائی دور میں ہی داونچی اور انجلو کے ہاں جسمِ انسانی کی بناوٹ اور اس کے اسرار سے جو غیر معمولی دلچسپی دکھائی دیتی ہے اور اس کی شبیہ سازی میں اتقان کی جو نمائش ہے وہ ہمیں مغربی آرٹ کے بارے میں بہت کچھ بتاتی ہے۔

یہاں اب ہم اسی رجحان سے جنم لینے والے ایک غیر محسوس نقطۂ نظر کا جائزہ لیتے ہیں۔ God became man نے جسمِ انسانی کو ظرفِ حقیقت کی حیثیت سے جو اہمیت بخش دی اس نے بنیادی طور پر مادی ہیئتوں پر غور ... کے رجحان کو فروغ دیا۔ اس کا ایک اثر فنِ تعمیر یا مجسمہ سازی میں بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ آرٹ بنیادی طور پر انسانی عقل اور مادی مواد کے اتصال سے اپنی ہیئت اختیار کرتا ہے۔ اس میں عموماً تہذیبیں عقلِ انسانی کو فوقیت دیتی ہیں اور مادی مواد کو دبا کر صرف اس عقل کے پیٹرن کو ظاہر کرتی ہیں۔ زمانۂ قدیم میں فنکار کا کمال یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ عقلِ انسانی کے تخلیق کردہ پیٹرن کے ذریعے کسی شے کے مادی وجود کو کس حد تک پس منظر میں لے جا سکتا ہے۔ لکڑی یا پتھر پر نقاشی، برتنوں پہ بیل بوٹے، فنِ تعمیر میں کاشی کاری وغیرہ کے استعمال اسی رجحان کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس طرح عقلِ انسانی کی موجودگی، مادہ موجود فی الخارج کی موجودگی پہ چھا کر عقل کی تمیزی حیثیت کا اثبات کرتی تھی۔ عیسوی معاشرے میں پہلی بار یہ رجحان سامنے آیا کہ شے کی شیئیت اور مادے کی خام شکل کو اجاگر کیا جائے۔ بعد کے زمانوں میں نئے رجحان، خام مواد کو خام مواد کی شکل میں نمایاں کر کے استعمال کرنے کے طریقۂ کار میں ظاہر ہوا۔ احیائے علوم کے بعد کے فن کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں بار بار یہ احساس ہوتا ہے کہ حقیقت پسندی، فطرتیت، اور اس طرح کے دوسرے رجحانات کے پس منظر میں مادے کی عقل پہ برتری اور عقلی ہیئتوں کو پس منظر میں ڈال کر مادے کی قوت اور اس کے اسرار کی تفتیش کا محرک کارفرما تھا۔ یہ نکتہ آفرینی بظاہر کچھ دور از کار محسوس ہوتی ہے لیکن فی الاصل یہ رجحان تہذیب کے اولین اور مرکزی تصورات سے ہی پھوٹتا ہے۔ آج آرٹ کی دنیا میں Composition کا رجحان فائق تر ہوتا جا رہا ہے۔ کیا ہم یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب نہیں ہوں گے کہ مادی ہیئتوں سے غیر معمولی دلچسپی Reductio ad Absurdum کا شکار رہ کر اس حد تک آپہنچی ہے جہاں ہیئت ہیئتِ محض ہو کر رہ گئی، اور معنی کے فروغ سے مبرا ہو کر صرف حسیات کے لئے ایک تماشہ بن گئی۔ یہاں ہم نے عیسوی معاشرے میں فنون کے ایک بنیادی رجحان زوال کا جائزہ لیا ہے اور تاریخِ فن سے اخذ کردہ شواہد کی بنیاد پر یہ نظریہ قائم کیا ہے۔ یہ ایک عمومی کلیہ ہے جس کا اطلاق مغربی معاشرے کے مختلف نسلی گروہوں پر الگ الگ کیا جا سکتا ہے۔ اس مطالعے سے ایک بات سمجھ میں آتی ہے۔ جب تک تصورِ جہاں، تصورِ حقیقت سے منسلک اور اس کے تابع رہتا ہے اس

وقت تک وہ اپنے مواد کو اعلیٰ تر سطحوں تک لے جاتا ہے اور اس عمل میں ایک دائرۂ تنزیہہ بناتا ہے۔ تصورِ حقیقت سے الگ ہونے کے بعد، تصورِ جمال خود لاگو نہیں ہوتا بلکہ اپنے ذریعۂ اظہار کے تابع ہو جاتا ہے۔ تمام مادی ذرائع اظہار میں ایک طرح کی فطری کشش ثقل پائی جاتی ہے اور وہ جمال کے اعلیٰ تر تصورات کو کھینچ کر آہستہ آہستہ ادنیٰ ترین سطح پر لے آتے ہیں، حتیٰ کہ ہر طرح کا تصور، اور ہر قسم کی تنزیہی جہت غائب ہو کر ملامۂ محض باقی رہ جاتا ہے۔ اس طرح کے رجحانات کا مطالعہ کرنے کیلئے مصوری میں پولاک اور ایلن ڈیوس کے کینوس بہت مددگار ثابت ہو سکتے ہیں جہاں اوضاع کو معنی اور مشابہت کی ہر قسم سے پاک کر دیا جاتا ہے۔ مجسمہ سازی میں یہ رجحان ہنری مور اور اس طرح کے دوسرے لوگوں کے ہاں بہت نمایاں ہے۔

یہاں لگے ہاتھوں ہمیں ایک بات اور سمجھ لینی چاہئے۔ فنونِ لطیفہ کا بنیادی طریقۂ ظہور علامتی اور بعض صورتوں میں کراماتی ہوتا ہے۔ علامتی ان معنوں میں کہ وہ اپنے درجۂ وجود میں رہتے ہوئے کسی اور منزۂ حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، کراماتی اس طرح کہ کسی برتر اقلیمِ وجود کا عکس مادی اوضاع میں اس طرح منعکس ہوتا ہے کہ ان کی قلبِ ماہیت کر دیتا ہے۔ فنون جب زوال آمادہ ہو کر مادۂ محض کی سطح پہ آتے ہیں تو وہ اپنی ان دو کیفیات سے محروم ہو جاتے ہیں اور اس طرح اپنے جوازِ وجود سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ مذہبی معاشرہ میں علامتی فنون کا زوال، ہمیشہ زوال کی علامت ہوتا ہے اور اس عمل کے شروع ہوتے ہی فنون کے جواز کے سلسلے میں سوالات پیدا ہونا شروع ہوتے ہیں اور ان کے بالمقابل جواز جوئی کا ایک پورا سلسلہ وجود میں آ جاتا ہے۔ عیسوی معاشرے میں استرداد اور جواز جوئی کی یہ نا ختم جدلیات عرصۂ دراز سے جاری ہے اس کی ایک شکل ادب ہے۔ بعض اوقات فنون کی علامتی حیثیت ختم نہیں ہوتی لیکن ان کا علامتی ادراک زوال کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں قوموں کی پوری پوری نئی تازگیاں ایک مہمل اور بے جواز حیاتی دکھائی دینے لگتی ہیں۔ پروفیسر ڈینبی کا یہ قول کہ قدیم ادب کے زمانے کو زمانۂ قبل از ادب کے ذیل میں رکھنا چاہئے، بہت معروف ہے۔ ہمارے ہاں حالی کو پوری غزلیہ شاعری لایعنی دکھائی دینے لگی تھی، اسی کے لگ بھگ جب جاپان پہ مغربی اثرات پڑے تو جاپانی نقادوں کو ہائیکو کی صنفِ سخن مہمل اور باعثِ شرم لگتی تھی۔ کسی خاص طرز کی علامت کے ادراک کا زوال قوموں میں کوئی نئی اور حیران کن بات نہیں۔ آخر ایک زمانے میں تاؤمت کے مابعد الطبعیاتی تناظر میں ہونے والی پوری شاعری کنفیوشس کیلئے بیہودوں اور بے ہودوں کے اسمائے نکرہ کا مجموعہ رہ گئی تھی لیکن علامتی وژن کا مکمل زوال مغربی تہذیب سے ہی وابستہ ہے اور طرفہ تماشہ یہ ہے کہ علامت کے بارے میں سب سے زیادہ نظریہ بازی اور غوغا آرائی اسی تہذیب کے نمائندوں نے کی ہے لیکن کسی مضبوط روحانی تناظر کے بغیر علامت کی تلاش ہمیشہ :

Spring brought me the horrible laughter of an idiot (Rimband)

پیدا کرتی ہے۔ اب دیکھئے جمال کے تصورِ حقیقت سے الگ ہونے کے نتیجے میں خود جہت جمال ایک کائناتی پراگندگی گھل گئی اور ہر علامتی امکان سے عاری ہوگئی۔ یہ المیہ ایک ایسی تہذیب کے بطن سے پھوٹا، جس کی وحی، جس کا معجزہ اور جس کی مرکزی علامت حضرت عیسیٰؑ خود تھے۔ ایک معجزاتی انسانی وجود کے گرد پیدا ہونے والے سلسلۂ فنون سے کراماتی جہت کا غائب ہونا، زوال کے کس مرحلے کی نشان دہی کرتا ہے۔

عیسوی معاشرے میں فنون نے اپنی مرکزی حقیقت سے غیر متعلق ہونے کے بعد کیا رجحانات اختیار کئے ان کا ایک سرسری جائزہ لینے کے بعد ہم اس حیثیت میں ہیں کہ ہم ان کے ان رجحانات کا ذکر کریں جو دنیا بھر کے معاشروں میں موثر ہوئے اور انہوں نے بڑی تہذیبی روایتوں کے ساتھ ساتھ چھوٹے چھوٹے مسالکِ فن کو بھی متاثر کیا۔ اور یہ بات کسی بحث و مناظرہ کی متقاضی نہیں ہے کہ ان کا یہ تاثر ان تمام روایتوں میں فنی روح کے لئے مہلک ہے۔

یہاں سے بحث چونکہ بہت سے دائروں میں پھیل جائے گی اور جو سوال اٹھیں گے ان کی نوعیت بین التہذیبی ہوگی اس لئے ضروری ہے کہ یہاں چند بنیادی مباحث سمجھ لئے جائیں۔ فنون اور ان کے منصب کی جو تعبیر ہم کرتے ہیں اس کے پس منظر میں اہم ترین اور فیصلہ کن ایک ہی سوال ہے: روایتی فنون کے تصور کے زوال کے بعد مغرب کی فنی تاریخ نے جو سفر کیا ہے اس کی حیثیت کیا ہے؟ کیا ہم اسے جائز معنوں میں فنونِ لطیفہ قرار دے سکتے ہیں؟ اگر ہم ان تمام تحریکوں اور فن کے نمونوں کو یکسر مسترد کر دیں تو روایت کے ایک مطلق تصور سے ہم کسی بے انصافی کے مرتکب نہیں ہوں گے۔ دنیا کی تمام تہذیبوں میں روایتِ فن کا جو منصب متعین کرتی ہے، یہ فنون اس منصب سے انصاف نہیں کرتے۔ مگر یہ امر مذکورہ بالا حقیقت سے کہیں بڑی حقیقت ہے کہ ہم ایک غیر روایتی معاشرے میں رہ رہے ہیں۔ اس میں رہنا کتنی ہی ناپسندیدہ بات کیوں نہ ہو، لیکن امر واقعہ یہی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ایک غیر روایتی معاشرے میں فن کے روایتی نمونے تخلیق کئے جا سکتے ہیں، تو ہمیں یہ سراغ لگانا پڑے گا کہ غیر روایتی معاشرے میں تربیت پانے والے نفوس کے لئے روایتی فنی نمونوں کی جمالیاتی اثر انگیزی کس حد تک ہوگی؟ یہ امر کہ روایتی فنی نمونے غیر روایتی معاشرے میں پیدا ہو سکتے ہیں مشتبہ ہے اور روایتی

فنون کی اثر انگیزی بھی پوری طرح زائل نہیں ہوئی تو بہت کم ضرور ہو گئی ہے۔ لیکن یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہئے
کہ اثر انگیزی کا یہ زوال دراصل ذوق کی تربیت، فنی نمونوں پر توجہ کی نوعیت اور آرٹ کے منصب میں تغیر
سے متعلق ہے نہ کہ خود ان فنی نمونوں سے۔

ہم نے عیسوی معاشرے کے فنی طرزِ احساس کا جائزہ لیتے ہوئے جسم کی مرکزیت اور اس میں تقدیس و
تعذیب کے رجحانات کی بیک وقت موجودگی کا ذکر کیا تھا۔ فن کی دنیا میں ایک مجموعی زوال کی کیفیت کو تسلیم
کرتے ہوئے بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دو رجحانات کی بازیافت کی کوششیں بار بار ہوتی ہیں اور اس امر
سے قطع نظر کہ ان کوششوں کی Doctrinal حیثیت کیا ہے، ہم انہیں ایک مبہم لیکن سچے
احساسِ زوال کی پیداوار قرار دے سکتے ہیں۔ تاثریت پسند مصوری کی تحریکوں میں اس تقدیس و تعذیب
کو انسانی سطح سے اوپر اٹھا کر لے جانے اور ماورائی اقلیم سے اس کا رابطہ جوڑ دینے کی کوششیں واضح طور
پر دکھائی دیتی ہیں، یہی معاملہ رومانی تحریک کا ہے جس میں ایسی کوششیں بہت نمایاں اور روایتی نقطۂ نظر
سے بہت قریب ہے۔ لیکن اس کا سب سے بڑا افساد نظامِ تناسبات میں واقع ہوا ہے۔ چنانچہ ان تحریکوں
نے جن عناصر پر اپنی بنیاد رکھی وہ روایتی فنون میں موجود تو تھے، ان کی حیثیت مرکزی نہیں تھی۔ لیکن ان
تحریکوں میں ان عناصر کو مرکزی حیثیت دیدی گئی جس کی وجہ سے ان کی علامتی حیثیت بری طرح مجروح ہو گئی
مثلاً روایتی فنون میں تخلیقی حقیقت، بنیادی طور پر عقل سے مستعار ہے اور وہم و صناع کی تشکیل کا آلہ ہے
کولرج نے روایتی معاشروں کی جمالیاتی Richness کو مدنظر رکھا، اس میں متخیلہ کی کارفرمائی کو
بھی سمجھا لیکن Esemplastic imagination کو مرکزی حیثیت دے کر اس نے
وہ طرح ڈالدی جو آگے چل کر انفرادی اوہام کو تخلیقی جوہر کا قائم مقام بنا گئی۔ اسی طرح Blake کے
ہاں اسرارِ مسیح کی تلاش کا بہت درست فنی منہاج موجود ہے لیکن فن کی مکاشفاتی حیثیت پر اسرار اور
عالمِ ملکوت کے حقائق سے اس کی اسیری نے وہاں بھی معاملے کو بہت محدود کر دیا ہے۔ رومانی تحریک کے
بعد تعذیب کے رجحانات فن کی دنیا پر بری طرح چھا گئے۔ مصوری میں پکاسو کے Blue اور Pink
دور کے بعد کی ساری تصویروں پر یہی رنگ غالب ہے اور اس کی انتہا اس کی تصویر Guerinca
میں ہوتی ہے۔ شاعری میں ایلیٹ کی Wasteland کو بھی نمائندہ حیثیت حاصل ہے۔
یہی بنیادی رجحان وجودیوں کے ہاں اپنی انتہا پر پہنچا ہوا ہے اور یہی چیز آگے بڑھ کر لایعنیت کی شکل اختیار
کر گئی جو تعذیبِ شعور کی سب سے بڑی کیفیت ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو تقدیس و تعذیب کے
رجحانات نے بگڑ کر ایک طرف تماشے اور دوسری طرف یاس نام کی کیفیت اختیار کی ہے۔ اس آرٹ

کو ہم روایتی پیمانوں سے پرکھ نہیں سکتے لیکن انسانی روح کے مطلق تقاضوں کے اعتبار سے انکی ایک بہت بڑی اہمیت ہے جو نظر انداز نہیں کی جانی چاہیئے۔ آرٹ کی حیثیت پہلے یہ تھی کہ جمال کے حوالے سے اس کا دریچہ اعلیٰ تر حقائق کی طرف کھلتا تھا لیکن اب اس کی حیثیت انسانی باطن کی ایک شہادت کی ہے۔ یہ آرٹ اس وقت ایک خاص معنی پیدا کر لیتا ہے جب اسے روایت کے تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے۔ یہ غیر روایتی معاشرے میں انسانی باطن کے جہنم بنتے جانے کی داستان سناتا ہے اور یہ ایک ایسی قیمتی شہادت ہے جسے ہم مسترد نہیں کر سکتے۔ یہ ہمیں اعلیٰ حقائق کی طرف لے جانے سے قاصر ہے لیکن ان حقائق کے ادراک کے زوال سے جو کیفیات پیدا ہوتی ہیں ان کی یہ مکمل سرگزشت ہے۔ روایتی نقطۂ نظر سے مغرب جدید کا آرٹ اپنی تہذیب کا معترف گواہ ہے۔

DESIGN, GREEN TOMB, BURSA, TURKEY

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باعثِ تقریر آنکہ ....

گفتگو : سراج منیر

سطورِ ذیل سراج منیر صاحب کی ایک فی البدیہہ تقریر پر مشتمل ہیں جو ادب کی ماہیت، مقام اور متعلقہ مباحث پر "حلقۂ ادب" لاہور میں کی گئی۔

(ادارہ)

اصل بات یہ ہے کہ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ادب میں "خصوصاً" مختلف مرحلوں پہ یہ سوال پوچھا گیا ہے اور ہر مرتبہ اس کا ایک مختلف جواب سامنے آیا ہے۔ اس کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس کا تعلق کسی انفرادی نکتۂ نظر سے ہو اور دوسری یہ کہ مخصوص حالات اور مخصوص نفسیاتی کیفیات کے تحت اس کے جواب بدلتے جائیں۔ اس سے ایک پیچیدگی پیدا ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ اس کا ایک مطلب یہ نکلے گا کہ ادب کی اصطلاح آفاقی طور پہ یکساں معنی نہیں رکھتی اور اسی حد تک زمان و مکان کی پابند ہے کہ اس سے متعلق مختلف سوال جو ہیں ان کے جواب مختلف زمانی اور مکانی حوالوں میں بدلتے چلے جاتے ہیں۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ یہ سوال پہلے بھی بہت پوچھا گیا اور خصوصاً نفسیات کے آغاز کے بعد اس سوال پہ مختلف نفسیاتی زاویوں سے لوگوں نے بحثیں کی ہیں اور نتائج نکالے ہیں۔ پہلی بات تو میں آپ سے یہ عرض کر دوں کہ وہ نتائج جزوی طور پہ تو کسی نہ کسی پہلو کا جواب دیتے ہیں لیکن ابھی تک میرے محدود دائرہ علم میں کوئی ایسی چیز نہیں آئی جو کلی طور پہ یہ بتائے کہ آدمی کے اندر لکھنے کا داعیہ کس طرح پیدا ہوتا ہے اور وہ ایک خاص رجحان کن عناصر کے ساتھ مل کر اور کس کس بنیادی اصول کی وجہ سے اختیار کرتا ہے۔ اس سوال کی تفتیش ایک تو ہر لکھنے والا اپنے اندر کرتا ہے لیکن چونکہ تحریر اور خصوصاً ادب تو ایسی کیفیت میں وجود میں آتا ہے کہ لوگ الگ الگ بھی سوچتے ہیں اور مل کر بھی سوچتے ہیں تو یہ دیکھنا ہے کہ انفرادی کیفیات کیا ہوتی ہیں جو آدمی کو لکھنے پہ مجبور کرتی ہیں اور اس کی وجہ سے وہ کیا انتخاب کرتا ہے اور اس کے گرد ادبی مظاہر یا ادبی مظہریات اس انتخاب سے کس طرح بدلتی ہیں۔ ایک پہلو یہ ہے اور دوسرے یہ کہ اجتماعی طور پہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ لوگ مل کر سوچتے ہیں یا مل کر لکھتے ہیں تو یقیناً اس کی بنیاد یہ ہوگی کہ کوئی ایک داعیہ ہوگا جو ان میں مشترک ہوگا اور اس داعیے کے اشتراک کی بنیاد پہ یہ لوگ مل کر سوچتے ہوں گے۔ ان کے درمیان اگر جواب مشترک نہیں بھی ہوں گے تو کم از کم سوال ضرور مشترک ہوں گے۔ تو یہ سارا جو معاملہ ہے اس پہ گفتگو سے پہلے ایک نظر ہم یہ دیکھ لیں کہ اس سے پہلے کیا

کیا جواب اس سوال کے دیئے جا چکے ہیں۔

جہاں تک قدیم معاشروں کا تعلق ہے اور قدیم روایاتِ ادب کا تعلق ہے اس کے بارے میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ سوال اس سنجیدگی سے، کہ جتنی سنجیدگی سے اٹھارویں صدی کے بعد پوچھا گیا ہے، پہلے پوچھا نہیں گیا۔ یعنی جس طرح قدیم معاشروں میں یہ سوال نہیں اٹھتا کہ انسان کے چہرے پر ناک کیوں ہے یا یہ کہ انسان سوچتا کیوں ہے۔ اسی طرح یہ بات تسلیم کرلی گئی ہے اور یہ بدیہیات میں شامل ہے کہ یہ ایک داعیہ ہے اور موجود ہے انسان میں اور اس کا ظہور ہوتا ہے ایک خاص طریقے سے ادب میں اور شاعری میں۔ اس سے آگے وہاں مباحث یا تجزیاتی مباحث دکھائی نہیں دیتے۔ اشارات ملتے ہیں۔ ان اشارات میں عام طور پر جو رجحان اختیار کیا گیا ہے وہ یہی ہے کہ "طبعِ موزوں حجتِ فرزندیٔ آدم بود"۔ یہ ایک اصول بیان ہوا ہے تو اسے انسانی فطرت کا ایک لازمی داعیہ سمجھا گیا۔ لیکن جب فطرتِ انسانی کا مسلّم تصور ٹوٹا تو اس کے بعد اس سوال نے بہت سے رخ اختیار کئے اور پہلی مرتبہ یعنی بہت ابتدا میں تقریباً چودھویں پندرھویں صدی میں ہی یہ قصے شروع ہو گئے تھے جب شاعری کی یا ادب کی ضرورت کو چیلنج کیا جانے لگا۔ اب ہم گفتگو کر رہے ہیں اس دائرۂ تہذیب میں جسے مغربی تہذیب کا دائرہ کہتے ہیں اور اس کا بھی وہ حصہ جو نشاۃ ثانیہ سے متعلق ہے۔ اس سے پہلے وہاں بھی یہ سوال اس طرح سے نہیں پوچھا گیا لیکن اس سوال کی ایک جہت پہلے بھی موجود ہے جیسے چوسر کے بارے میں کہ چوسر نے زمانۂ آخر میں یہ لکھا کہ میں نے اپنی ساری زندگی شعر و شاعری میں ضائع کر دی اور اس پہ میں اللہ سے معافی مانگتا ہوں۔ اس بات میں ایک گناہ اور کفارے کی خو ملتی ہے۔ تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ قرونِ وسطیٰ میں عیسائی معاشرے کے اندر ادب اور شاعری کا جو سارا تصور تھا وہ کم و بیش ایک سچے عیسائی معاشرے کے تصور سے انحراف کا تصور تھا۔ اس سچے عیسوی معاشرے میں ادب اور شاعری کا تصور اسی طرح شامل نہیں تھا جیسے کہ افلاطون کے یہاں شامل نہیں تھا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ چوسر کو اس پہ معذرت کرنی پڑی۔ بعد میں حالانکہ بعض لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ نہیں بعد کے لوگوں نے اس میں ترمیم کر دی ورنہ چوسر کو تو بہت فخر تھا۔ بعد میں حالانکہ بعض لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ جس معاشرے میں اس نے لکھا ہے اس میں ایسی شہادتیں ملتی ہیں جن سے یہ ثابت ہو جائے کہ ادب اگر ایک بہت ناپسندیدہ چیز نہیں تو دوسرے تیسرے درجے کی ایک چیز ایسی سمجھی جاتی تھی جس میں زندگی کو ضائع کرنا کچھ مستحسن نہیں۔ اس کے علاوہ ایک چیز اور کہ یہ وہ وقت ہے جب عیسوی تہذیب مستحکم ہو چکی ہے اور وہ اپنے اندر ایک طاقت کی چونٹی پونٹنگ میں معروف ہے۔ اس حیات بخش میں وہاں ایک بہت واضح نقطۂ نظر تھا ہے Pagan [illegible]

کے بارے میں۔ تو چونکہ یونان کی ادبی روایت بہت مستحکم ہو کر آ رہی تھی اور یورپ کے بڑے شعرا اس وقت بھی Pagan شعرا تھے یعنی صحیح معنوں میں دانتے کی تخمین اس وقت تک پوری طرح شروع نہیں ہوئی ہے قرون وسطیٰ جس وقت ختم ہو رہی ہیں۔ یہ بھی ایک عجیب و غریب سوال ہے۔ تو ہومر اور ورجل یہ دو آدمی شاعری کی علامت بن کر نمودار ہوتے ہیں۔ تو آپ یہ دیکھئے کہ شاعر ہونے کی حیثیت سے اگرچہ دانتے نے ان کے ساتھ بہت نرمی کا برتاؤ کیا ہے لیکن رکھا ان شعرا کو جہنم کے طبقات میں ہی۔ تو یہ عیسوی معاشرت ہے جس میں ادب سے ایک تنفر کا احساس ہوتا ہے۔ تو اس معاشرے میں جب آدمی ادب لکھتا ہے تو جس طرح عیسوی معاشرے میں آدمی گناہ Original Sin کے تصور سے آزاد نہیں ہو سکتا اسی طرح ادب لکھتے ہوئے وہ جرم کے تصور سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ اور یہ چیز بار بار اس وقت جب رینے ساں میں شاعری اور ادب کی ضروریات کو براہِ راست چیلنج نہیں کیا گیا تھا اس وقت بھی یہ چیز بار بار محسوس ہوتی ہے کہ اس کے لئے کسی جواز کی تلاش ہے۔ یعنی اس میں سب سے اہم بات کہ جس وقت یورپی شاعری اپنی روایات کی بنیاد رکھ رہی ہے اور فرانس میں رومانس اور الیگری کی روایت پیدا ہوئی ہے تو سب سے پہلی چیز جو لکھی گئی ہے وہ مسلمانوں کے خلاف ایک رزمیہ لکھا گیا ہے۔ یہ یورپی شاعری کی بنیاد ہے۔ اگر یہ رزمیہ صلیبی جنگوں کے دوران لکھا جاتا تو جواز ہوتا لیکن یہ رزمیہ Crusades کے تین سو برس بعد لکھا گیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے اپنی روح میں ایک ایسے مقدس جواز کی تلاش ہے جو ادب کے اور شاعری کے گناہ کو معقول کر دے۔ یہ مظہر ہے یورپی ادب کے پہلے بڑے نمونے کا جو بنیادی طور پہ صلیبی جنگوں کی طرف مخاطب ہے۔ اور ان میں عیسائیوں کی فتح کے گن گاتا ہے۔ مطلب یہ کہ ایک دینی جواز کے ساتھ ادب آگے بڑھ رہا ہے۔ یہ دراصل ادب میں ایک خلقی گناہ اور جرم کے احساس کو ختم کرنے کا نمائندہ ہے جو رینے ساں کے آتے ہی سطح پہ پھوٹ پڑا۔

آج تک ہمارے ہاں یہ سوال اس طرح منہ پھوڑ کر پوچھا نہیں گیا۔ یہ بنیادی فرق ہے حالانکہ قرونِ وسطیٰ کے معاشرے کو ہم اپنے مشرق کے معاشرے سے بہت قریب پاتے ہیں۔ لیکن یہ بنیادی سوال کہ ادب کا جواز کیا ہے اور ادب کو خارج سے کوئی دینی بنیاد فراہم کی جائے جس پہ وہ قائم ہو، یہ اصول ہمارے ہاں برتا نہیں گیا۔ ہمارے یہاں جتنی عزت رومی کی کی گئی اتنی ہی یا شاید اس سے زیادہ عزت فردوسی کی ہوئی جبکہ مغرب کا معاملہ بالکل مختلف تھا۔ تو یہ وہاں کی روح میں ادب کے نقطۂ نظر سے، یا آپ یہ کہہ لیں کہ صحائف مقدسہ جو الوہی دنیا کی نمائندگی کرتے تھے اور ادب جو ارضی دنیا کی نمائندگی کرتا تھا۔ یہ

ایک شگاف ہے اور روح میں ایک نقص ہے جو آگے چل کے اس طرح ہوا کہ بڑھتا گیا۔ یعنی نشاۃ ثانیہ کے فوراً بعد وہاں لوگ پیدا ہوئے ہیں جنہوں نے یہ کہا Book of the Governor کہ ادب اور شاعری جو ہیں وہ معاشرے کو برباد کرتے ہیں اور ان کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ تو اس کے جواب میں سڈنی نے اس کا جواب لکھا اور وہاں سے ہوتے ہوئے نوبت یہاں تک پہنچی ایک عمل اور ردِ عمل میں جیسا کہ ایک بہت مشہور بات ہے کہ مغربی فلسفے کے بارے میں کہ وہ انسان کی بدنصیبی کے دھکے ہیں۔ تو اسی طرح اس میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک طرف ایک بڑھتا ہوا احساسِ جرم اور دوسری طرف اس کو جواز عطا کرنے کی ایک کوشش۔ تو سڈنی کے Apology for poetry سے یہ معاملہ مغرب میں شروع ہوتا ہے اور آگے تو شیلے کے یہاں جس نے یہ کہا کہ یہ Unacknowledged legislators ہیں دنیا کے اور شاعروں کو دنیا کی تقدیر تراشنے والوں کا درجہ اور ان کے لیے قانون وضع کرنے والوں کا درجہ دے دیا۔ یہ ظاہر ہے کہ دنیا کے کسی معاشرے میں بھی یہ نہیں ہے نہ تھا۔ بحیثیت ادب پڑھنے اور لکھنے والے کے ہمارا بھی یہ جی چاہتا ہے کہ دنیا کا سب سے اہم کام ادب ہو لیکن اب اس کو کیا کیا جاسکتا ہے کہ وہ نہیں ہے۔ چنانچہ جب وہ معاشرہ اپنی روح سے اور اپنے اساسی الہام سے دور ہوتا ہے تو وہ ثانوی چیزوں کو اصولی چیزیں بناتا ہے۔ یہی مغربی معاشرے نے ادب کے ساتھ کیا کہ وہ اپنے قانون کے ماخذ سے الگ ہوئے تو کہا کہ ادب ہمارے لیے قانون سازی کرے۔ اور اس کے بعد اگلا قدم میتھیو آرنلڈ کا تھا کہ اس نے کہا کہ مذہب جیسے جیسے مرتا جائے گا ادب اس کی جگہ لیتا چلا جائے گا۔ چنانچہ ہم نے یہ دیکھا کہ بالکل ایسا ہی ہوا کہ مغرب کے معاشرے میں مذہب مرتا گیا اور ادب اس کی جگہ لیتا چلا گیا۔ لیکن مذہب ڈیڑھ ہزار برس تک جیتا جاگتا رہا تھا ادب نے تو پندرہ دن بھی سانس نہیں لیا۔ جگہ تو اسنے لی لیکن یہ کہ وہ جی نہیں سکا۔ ہربرٹ ریڈ کا آخری مضمون جو ۶۲ء کے Encounter میں چھپا ہے وہ ایک بھیانک چیخ کی طرح کا مضمون ہے۔ اس میں اس نے کہا کہ دنیا میں ادب کا قصہ ختم ہو چکا ہے اور لوگوں کو اب ہجرت کر جانی چاہیے غیر ادبی معاشروں سے۔ اور ٹیکنالوجی میں ادب کا کوئی مستقبل نہیں۔ یعنی ایک نہایت مایوسی کا المیہ۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایسا معاشرہ اپنے آپ کو بہلانے کے لیے جس کا بنیادی آلہ لٹریچر تھا اور جو اپنی قانون سازی لٹریچر کے ہاتھ میں دے رہا تھا اس معاشرے میں ایسی کیا کیفیت پیدا ہو گئی جس میں اس نے یہ صورتحال اختیار کی۔ چنانچہ ادب اپنے حق اور اپنی قوت کی بنیاد پر اس کے بعد سے کھڑے ہونے کی پوزیشن میں نہیں رہا۔ اس کے بعد جتنے دبستان

شاعری اور تنقید کے پیدا ہوئے ہیں وہ سب کسی نہ کسی Ideological Cause کو کسی Social Cause کو ایک طرح سے ادب کی بنیاد میں رکھتے ہیں اور اس پہ ادب کی عمارت کو استوار کرتے ہیں۔ تو جتنی دیر یہ شاخ چلتی ہے اتنی دیر وہ نشیمن رہتا ہے اس کے بعد یہ معاملہ غتر بود ہوتا ہے ایک نئی بنیاد کی تلاش میں۔ اس میں اہم ترین جو دو نقطۂ نظر پیدا ہوئے ایک تو مارکسی نقطۂ نظر جس پر ہمارے ہاں ویسے بھی کافی بحثیں ہو چکی ہیں لیکن ایک فقرہ جو ہے وہ بیان کر دیتا ہے پورے مارکسی نقطۂ نظر کو۔ باقی آپ سمجھ لیجئے کہ وہ سب کچھ اسی فقرے کی شرح ہے حالانکہ وہ آدمی بہت مسترد شدہ آدمی ہے لیکن آج تک مارکسی نقطۂ نظر سے ادب کی جو تفہیم بھی کی گئی ہے وہ کم و بیش اسی نقطۂ نظر کی شرح ہے کہ لٹریچر جو ہے وہ اور شاعر جو ہیں وہ Psalm Singers of revolution ہیں۔ اب آپ دیکھئے کہ وہ جو کسی Sacred Cause سے ادب کو وابستہ کرنے کی ایک تجویز تھی وہ آج تک قائم چلی آ رہی ہے اور اس ضمن میں سب سے بڑا جو فلسفیانہ رجحان اور فلسفیانہ جواز جو دیا گیا ہے وہ سارتر نے اپنے طویل مضمون Why write? میں دیا ہے جس میں اس نے کہا کہ صاحب یہ تو حسیات کی تمدید ہے۔ لفظ جو ہیں وہ توسیع ہیں حسیات کی اور ان کے ذریعے آدمی زیادہ مؤثر ہونا چاہتا ہے۔ ہمارا سوال یہ نہیں ہے بلکہ ہمارا سوال یہ ہے کہ وہ مؤثر ہی کیوں ہونا چاہتا ہے۔ وہ ہو یا نہ ہو یہ ایک بالکل الگ سوال ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ کون سا داعیہ ہے انسانی فطرت میں جو اسے مؤثر ہونے پر مجبور کرتا ہے۔ اس کے ساتھ نفسیات کے دبستان جو ہیں ان کا کہنا یہ ہے بلکہ یہ ساری تفصیلات تو معلوم ہیں آپ کو پوری طرح کہ وہ کس طرح جواز جوئی کرتے ہیں۔ ادب کو انسان کی لاشعوری محرکات کے ذریعے اور ارتفاع کا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔ فرائڈ کا ایک بہت اہم مضمون اس سلسلے میں ہے Creativity and Day Dreaming جس میں اس نے کہا کہ یہ تو ایک Day Dreaming کی طرح ہے کہ جو بیک وقت حقیقت بھی ہے اور ایک کھیل بھی ہے اور اس کے ذریعے ہماری خواہشات کا ارتفاع ہوتا ہے جس پہ عسکری صاحب نے علاج الغربا کی پھبتی کسی تھی یعنی یہ کہ اور کچھ چونکہ کر نہیں سکتے لہٰذا ادب کے ذریعے خواہشات کا ارتفاع کر لیتے ہیں۔ اب اس پہ بہت سے اعتراضات ہیں۔ یہ نقطۂ نظر بہت مقبول رہا ہے۔ تحت الشعور کے ایک داعیے کا اور تقریباً پچاس برس تک اس نے حکومت کی ہے حتیٰ کہ مارکسی نقطۂ نظر میں بھی ایک جگہ آ کر یہ صورت حال پیدا ہو گئی تھی کہ انہوں نے اسے قبول کر لیا حالانکہ یہ اس کے اصول کی مخالفت کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی نفسیات کے دوسرے

دبستانوں نے اسی نظریے کو ذرا سا بدل کر ایک نئی شکل دی اور یہ کہا کہ یہ تکمیل و ربط کا اصول ہے۔
انسانی ذات اپنی اوّلین حیثیت میں ایک منتشر چیز ہے اور ادب جو ہے وہ اس میں اکائی پیدا
کرتا ہے اور وہ اکائی محض انفرادی طور پہ نہیں پیدا کرتا بلکہ انفرادی وجود کے اندر وہ انفرادی، معاشرتی
اور تمدنی اور پھر Trans-cultural integration
کی تلاش کرتا ہے۔ یہ رضا آراستہ کا مشہور نظریہ ہے جو اصل میں ایبرکرامبی کے نظریہ کی ایک
بازگشت ہے۔ یہ تو ہے مغرب کا معاملہ۔ ادیبوں کا اس پہ جو بھی نقطۂ نظر رہا ہے وہ کسی نہ کسی طور ان
چیزوں سے منسلک رہا ہے۔ مغرب میں سوائے ٹالسٹائی کے۔ ٹالسٹائی نے یہ کہا کہ میں تو دنیا کے خوف
سے لکھتا ہوں۔ مجھے معلوم ہے کہ میں مر جاؤں گا۔ مرنے سے بچنے کے لیے اور اپنے آپ کو باقی رکھنے کے لیے
میں لکھتا ہوں۔ یعنی مذہبی معاشرے میں عملِ خیر کا جو تصور ہے ٹالسٹائی نے ادب کو عملِ خیر کے اس تصور
سے ملا دیا۔ یہ ویسے ایک بہت تخلیقی بات ہے یعنی ان زمانہ جو بھی نظریات چل رہے ہیں ان میں معلوم
ہوتا ہے کہ روح سے ایک چیز نکل کر آئی۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ اس کے بالمقابل مشرقی معاشروں
میں یہ سوال اس طرح سے نہیں پوچھا گیا۔ اور جب یہ سوال پوچھا جانے لگا یہ وہ وقت تھا جب ادیب
اجنبی ہوا ہے اپنے معاشرے سے۔ اور وہ معاشرے کی کسی مجموعی فضا سے اجنبی نہیں ہوتا۔ چونکہ بحیثیت
ادیب ہمارے معاشرے میں اور کسی حد تک مغرب کے معاشروں میں بھی کوئی ایسا خارجی دباؤ نہیں ہوتا جو
اسے ادیب بننے پر مجبور کرے۔ مغرب میں اجنبیت کی بنیاد پہلے سے موجود تھی۔ ہمارے یہاں اجنبیت کی
بنیاد اس وقت پڑی جب اس روح سے جس سے ادیب کا تعلق تھا اور جس سطح وجود سے وہ اپنے آپ کو
منسلک پاتا تھا اس سے اس نے اپنے آپ کو چھڑایا تو وہ ایک اجنبی آدمی ہو گیا۔ حالی کے ذہن میں
یہ سوال پیدا ہوا کہ ادب کی ضرورت کیا ہے۔ میر کے ذہن میں یہ سوال پیدا نہیں ہوا۔ میر کے ذہن میں یہ
سوال تو رہا کہ میں یہ بننا نہیں چاہتا تھا میں کیسے بن گیا۔ ؎

گیا تھا ریختہ، یہ وہ سخن کا
بھی آخر کو ٹھہرا فن ہمارا

یا یہ کہ دردو غم کتنے کیے جمع تو دیوان کیا ـــــ یعنی مقصودِ اصلی میرا یہ نہیں تھا لیکن میں یہ بن کیسے
گیا۔ میر کے یہاں اس بات کا تجربہ ہے۔ اور یہ تجربہ بھی ایک تشویش کی نمائندگی کرتا ہے جبکہ اس سے
پہلے شاعر ہونے کو یا ادیب ہونے کو چاہے ان کے یہاں مذہبی رنگ نمایاں ہو یا نہ نمایاں ہو کبھی
کسی لعنت یا اجنبیت کا سبب نہیں سمجھا گیا۔ خسرو سے لے کر آج تک ہمارے یہاں جتنے زمانے گزرے

اور جتنے مراحل آئے ان سب میں یہ سوال کبھی نہیں پوچھا گیا کہ تم شاعر کیوں ہو؟ اس کے بعد آپ دیکھیے کہ غالب کے یہاں آتے آتے یہ صورت حال بدل جاتی ہے اور شاعر ہونا، اور ایک داخلی تفاخر جو اس کے ساتھ وابستہ رہا ہے دنیا کے تمام معاشروں میں جو شاید تفاخر بھی نہیں ہے بلکہ ایک طرح کی سرشاری اور سرمستی کی کیفیت ہے جو ایک طرح کی آرگنک سرمستی ہے جو Muse سے جوڑ دیتی ہے اور فن بنا دیتی ہے، اس سرمستی کا زوال شروع ہوا۔ لہٰذا پہلی مرتبہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہاں تک آتے آتے کہ اب شاعر کا بیان اور شاعر کا دائرہ کار جو ہے وہ کسی حقیقت سے ٹوٹ کے ایک طرح سے آشوبِ ذات کے دائرے میں آ گیا ہے۔ اس کا آشوب یہ نہیں ہے کہ وہ حقیقت کو پہچان نہیں رہا ہے اس کا آشوب ہستی کرنا ہے ایک سرد اور نا قدر شناس معاشرے میں۔ تو آپ دیکھئے کہ یہ جو بنیادی زوال ہوا اس کے بعد اور صحیح معنوں میں ہم آج تک اسی سے وابستہ ہیں۔ اور وہی آشوبِ ذات مختلف شکلیں بدل کے ہمارے یہاں آتا ہے۔ چاہے اس آشوب کی شکل کوئی اور ہو، بدل جائے، وہ ایک معاشرتی آشوب نہ رہ جائے، وہ ایک داخلی آشوب بن جائے لیکن وہ ہے آشوب۔ آج مثلاً تدبیر الٰہیہ اور تقدیرِ انسانی کا تعلق اور ربط ہمارے لئے ایک عقلی چیز ہے ایک خیالی چیز ہے۔ ایک عقیدے کا مظہر ہے شاید دنیا کے بہت سے معاشروں میں اور اسلامی معاشروں میں یہ ایک زندہ تجربہ ہوتا تھا۔ تو اس تجربے کا زوال ہو گیا۔ تو اس کے بعد انفرادی آشوب کی شاعری پیدا ہونی شروع ہوئی۔

غزلے زدم کہ شاید بہ نوا قرارم آید

اب یہاں دیکھ لیجئے کہ آشوب کی جو شکل ہے وہ داخلی ہے۔

تپ شعلہ کم نہ گردد ز گسستن شرارہ

یہ بھی ایک نظریۂ ادب ہے۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں انفرادی آشوب اور ارتقاء کی تھیوری آ کے مل جاتی ہے لیکن عجیب و غریب بات یہ ہے کہ اب آپ دیکھئے کہ ہم اس کا کھوج لگاتے ہیں ایک اور زاویے سے کہ اقبال نے شعر میں تو ارتقاء کے نظریئے کو درست کہا لیکن جب نثر میں بیان کیا تو وہ شاید اس راستے پر بہ جہاں سے صحیح ایک زاویہ اس طرف کو نکلتا تھا کہ انھوں نے کہا کہ میں تو کرید کے دیکھتا ہوں۔ میری ذات جو کچھ ہے وہ ایک کلچر اور تاریخ کے ذریعے تعمیر ہوئی ہے تو میں اس کے عناصر کو الگ الگ کر کے دیکھتا ہوں کہ یہ ہے کیا؟ تو یہاں آشوب کے بجائے یہ خود شناسی کی ایک کوشش میں بدل گیا ہے۔ لیکن اس کے فوراً بعد جو نظریات آئے ہیں ان کے بارے میں آپ بہت انھیں سے جانتے ہیں اردو میں کہ حلقۂ اربابِ ذوق کی تحریک ایک طرف اور مارکسسٹ ترقی پسند تحریک ایک طرف۔ تو اس کے بارے میں میں نے ایک

جگہ عرض کیا تھا کہ ان دونوں میں ایک بات مشترک ہے۔ ایک کا فرسٹریشن اجتماعی ہے اور ایک کا فرسٹریشن انفرادی ہے۔ ترقی پسند تحریک کے ادب کا مواد اجتماعی فرسٹریشن ہے اور حلقہ اربابِ ذوق کا مواد انفرادی فرسٹریشن ہے۔ ان دونوں میں فرسٹریشن قدرِ مشترک ہے اور فرسٹریشن تخلیقِ جمال میں معاون ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس زمانے میں آکے پہلی مرتبہ آپ دیکھئے کہ ادب جو ہے وہ تخلیقِ قبیح کا شکار ہوگیا۔ دنیا کے تمام معاشروں میں فن اور ادب کی ایک متفقہ چیز تھی کہ ادب یا فن تخلیقِ جمال کرتا ہے۔ تہذیبِ جمال کرتا ہے اور ادراکِ جمال کرتا ہے۔ پہلی مرتبہ بیسویں صدی کے معاشرے میں اس چیز کو مسترد کر دیا گیا اور Cult of ugliness نے جنم لیا۔ انہوں نے کہا کہ جمال کی ہماری فطرت کو ضرورت ہی نہیں۔ یہ چیز بھی ایک آشوب سے پیدا ہوئی۔ اس کے بارے میں ایک صاحب نے بہت اچھی بات کہی۔ انہوں نے کہا کہ جنت ایک ایسی پاکیزہ اور صاف جگہ ہے کہ صاف سے صاف روح اپنے آپ کو وہاں بہت گھناؤنا محسوس کرتی ہے۔ اس جگہ کے مقابلے میں۔ جب وہ جنت کی فضا سے اپنے آپ کا موازنہ کرتی ہے۔ تو وہ اپنے آپ کو بہت گھناؤنا اور گناہوں سے بھرا ہوا محسوس کرتی ہے۔ جبکہ جہنم ایک اتنی پلید جگہ ہے کہ پلید سے پلید اور ناپاک سے ناپاک روح اپنے آپکو منزہ محسوس کرتی ہے۔ تو ادب کو ایک جہنم کا احساس دیا گیا تاکہ اس کے درمیان اس کو تخلیق کرنیوالی روح اپنے آپکو منزہ محسوس کرے۔ یہ ایک واقعہ تھا جس نے اس طرح سے ادب کو ایک رجحان دے دیا۔ اور Cult of ugliness نے دنیا کے تمام معاشروں اور تمام تہذیبوں میں جمال اور فن کا جو بنیادی تعلق تھا اسے مسترد کر دیا۔ اس کو مسترد کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصے کے اندر اندر انہوں نے ادب کو مسترد کر دیا۔ ادب کو مسترد کرنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے زبان کو مسترد کر دیا۔ ایک بہت چھوٹی مثال ہمارے یہاں "نئی شاعری لسانی تشکیلات" والوں کا معاملہ تھا۔ افتخار جالب کا۔ تو اس میں آپ دیکھ لیجئے کہ Cult of ugliness کا شکار ہونے کے بعد نہ صرف یہ کہ In comparison نثر، یہ پیدا ہو رہی ہے بلکہ آپ جب پورے ادب کو پڑھیں گے نئے افسانے کو پڑھیں گے، نئی شاعری کو پڑھیں گے تو اس میں کوشش ہے کہ گھن کے تجربے کو کمال تک پہنچا دیا جائے۔ اس کی وجہ دو ہیں۔ ایک تو یہ کہ چونکہ وہ بحث کر رہا ہے عالم نفس کے ادنیٰ ترین درجے سے جس کے بارے میں کسی نے کہا کہ نفس کا مطالعہ کرنا تو کوڑے کے ڈھیر کو کریدنے سے بھی بدتر کام ہے۔ تو جب وہ کوڑے کے ایک ڈھیر کو کرید رہا ہے تو اس میں سے ملیں گے حسرتیں، خواہشات، تحریفات، کجروی اور اس کے گرد کا ایک جہنم جب اسے Objectify کریگا

تو وہ کرتا یہ ہے کہ عالم نفس میں خام سطح پر جو جہنم موجود ہے اس کو ایک ذہنی عمل سے گزار کے ایک لطیف قسم کا اور زیادہ تکلیف دہ جہنم بناتا ہے تاکہ اس میں اس کی روح اپنے آپ کو ایک مظلوم روح محسوس کرے۔

ہر آدمی جو یہ کرتا ہے وہ اپنے آپ کو ایک ظلم میں پسا ہوا آدمی بنا رہا ہے۔ یہ اپنی روح کو تسکین دینے کی ایک صورت ہے۔ اپنی روح کو تسکین دینے کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو جمال کے ذریعے اس کو تسکین ملے گی سلاماً سلاماً کی کیفیت میں۔ تو اس لئے تخلیقِ جمال ضروری تھا۔ جب آپ نے جمال کو مسترد کر دیا تو سوائے مسایکیت کے اور کہیں سے تسکین نہیں ملے گی لہٰذا سارا یہ مساکسٹک لٹریچر جو ہے وہ پیدا ہوا اور یہ عام ہے۔ دنیا کے ہر معاشرے میں اس کی نمائندگی مل جاتی ہے۔ اچھا تو اب ہمارا مسئلہ۔ یعنی ہم چند لوگ جو ساتھ مل کے سوچتے ہیں۔ ہمارا عجیب و غریب مسئلہ ہے کہ ہم قدیم تصورِ شعر و ادب پر ان معنوں میں تو شاید ایقان رکھتے ہوں تھوڑا بہت لیکن وہ ہمارا تجربہ نہیں ہے۔ ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم اس معاشرے میں ایک اجنبی ہیں۔ یہ معاشرہ ہماری بات سن نہیں رہا ہے اور یہ معاشرہ کسی تصورِ جمال سے اس طرح وابستہ نہیں رہا تو اجنبیت تو ہماری بھی موجود ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب ہم لکھتے ہیں تو ہم کس داعیے سے لکھتے ہیں۔ اس چیز کو سمجھ لیجئے۔ اس کا ایک جواب اسلامی ادب کی جب بات چھڑی تھی تو لوگوں نے لکھا کہ صاحب! یہ ایک جہاد کی کیفیت ہے۔ اس میں ہم اسلامی ادب پیش کر کے جو کام فکری سطح پر کر رہے ہیں، فلسفے کی سطح پر کر رہے ہیں، عام سیاسی سطح پر کر رہے ہیں اس کا ایک زاویہ یہ ہے کہ ہم اقدار کا تحفظ کر رہے ہیں۔ لیکن ادب کیا اقدار کا تحفظ اس طرح کرتا ہے کہ اقدار فی الخارج متعین کر دی جائیں اور اس کے بعد اس کا تحفظ ادب کے ذریعے کر دیا جائے تو ایسا نہیں ہوتا۔ چنانچہ آج یہاں بیٹھ کے یہ گفتگو کرنے میں کوئی شرم نہیں ہونی چاہئے کہ اسلامی ادب کی تحریک نے اپنے محدود دائرے میں تو اپنا رول ادا کر دیا۔ یعنی یہ بات ضرور ہے کہ ہم سب لوگ جو یہاں بیٹھے ہیں وہ کم و بیش انہی تحریکوں کی پیداوار ہیں لیکن یہ لالچ کہ ایک صحیح تصور کو ایک غلط دلیل سے جواز فراہم کر دیا جائے یہ بہت خطرناک پھندہ ہے لہٰذا ہم اسے تسلیم نہیں کرتے ہم اس کے اور داعیے ڈھونڈنے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ کیا کیفیتِ نفس ہے۔ تو پہلی بات تو یہ ہے کہ مذہب سے منسلک دنیا کی ساری تہذیبیں جو ہیں انہیں آپ غور سے دیکھیں تو (اس مثال کے لئے معذرت چاہتا ہوں) مکڑی کے جالے ہیں یہ۔ مکڑی کے جالے اس طرح ہیں کہ ہر مرکز میں ایک وحی موجود ہے جس کے تانے بانے سے یہ پورا نظام بنا ہے۔ جس طرح مکڑی کے اندر سے اس کے جالے کا یہ مواد

نکلتا ہے اس طرح ہر تہذیب کے مرکز میں ایک وحی ہے جس کے بنت سے اس کا پورا تہذیبی نظام تعمیر ہوتا ہے۔ لیکن اس کا ایک منظر اور ہے کہ انہیں تاروں پر مکڑی بہت تیزی سے چلتی ہے اور کبھی پھنس جاتی ہے۔ اسی طرح ایک وحی کے دائرے سے جو تہذیب پیدا ہوتی ہے وہ دوسری وحی سے پیدا ہونے والی تہذیب سے نوعاً الگ ہے۔ چنانچہ یہ جو تہذیبی پراگندگی پیدا ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ہماری کیفیتِ نفس بھی تو بدلتی ہے۔ ہمارے اندر بھی مکڑی کے جالے پیدا ہوتے ہیں اور مل جاتے ہیں اور ٹوٹ جاتے ہیں۔ اور آپ سمجھ لیجئے کہ مختلف چیزیں الجھ جاتی ہیں۔ تو آج کے معاشرے میں ہیں) امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ یہ نہ کہو کہ انشاء اللہ میں مومن ہوں۔ تم کہو کہ میں مومن ہوں۔ اس بات پہ اصرار کرو۔ تو یہ سمجھنا چاہئے کہ حقیقت کی خبر ہمیں ہے۔ حقیقتاً یہ ایمان ہمیں ہے لیکن ایمان اور زندگی کے درمیان ابھی ایک دائرہ اور ہے وہ یہ کہ یہ چیز ایک تجربہ بن جائے۔ ایک خبر جو ہے وہ ایک زندہ تجربے میں تبدیل ہو جائے۔ علم الیقین جو ہے وہ حق الیقین میں بدل جائے۔ تو انفرادی بنیاد پر تو مثلاً تصوف والے یہ کام بہت کرتے ہیں۔ لیکن اجتماعی سطح پہ جب آپ ادب کی طرف آتے ہیں تو کوئی خارجی دباؤ ایسا نہیں ہے جو آپ کو ادھر لائے۔ ان چند لوگوں سے الگ جن کے مفادات وابستہ ہو جاتے ہیں لیکن وہ بھی دیر میں آتے ہیں لہٰذا انہیں بھی شامل کر لیا جائے۔ بنیادی طور پر کوئی امنگ ہے اندر جو لکھنے پہ مجبور کرتی ہے۔ یہ سمجھنا کہ لکھنا اپنے بنے بنائے نظریات کو ابلاغ کر کے دوسروں کو درست کرنے کی ایک کوشش ہے اور دوسروں کو راہِ حقیقت دکھانے کی ایک کوشش ہے یہ بالکل غلط ہے۔ یہ منصب ادب کا ہے ہی نہیں۔ یہ وعظ کا منصب ہے اور ایک مقدس منصب ہے۔ ادب کے ساتھ اسے مخلوط نہیں کرنا چاہئے۔ ادب تو ہمارے زمانے میں بنیادی طور پہ ایک خبر کو ایک تجربہ بنانے کی کوشش ہے۔ ہماری روح میں گتھیاں الجھ گئی ہیں ہم اسے تحریر کے ذریعے سلجھاتے ہیں۔ روح میں حقیقت کی خبر موجود ہے اس کی گواہی موجود ہے لیکن Operative Faith نہیں ہے۔ اس Faith کو Operative بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے Formulate کیا جائے۔ پہلے تو اس کا علم اور اس کی خبر ہمیں ہو کہ Faith موجود ہے یا نہیں۔ چونکہ قدیم معاشروں میں وسوسہ اور ایمان الگ الگ ہوتے تھے۔ ایمان الگ پہچانا جاتا تھا وسوسہ الگ پہچانا جاتا تھا۔ آج کے معاشرے کا بنیادی سوال ایک انفرادی احتساب کا سوال ہے:

"کیا میں منافق ہوں؟"

یہیں سے ادب کی بنیادی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ آج کے معاشرے میں جہاں تک ہم سمجھتے ہیں کہ امنگ

جمال کو بدصورتی سے الگ کرنا، ایمان کو غیرِ ایمان سے الگ کرنا، خبر کو تجربے سے الگ کرنا اور ان تمام چیزوں کو Formulate کرنا اس طرح اور اس کے لیے دیکھنا پڑے گا کہ ؏

یا دانتوں میں جو تنکا ہوا ریشہ نیستاں کا

یہ دیکھنا پڑے گا کہ یہ روح جس تانے بانے سے بنی گئی ہے یہ دھاگے کہاں کہاں سے آئے ہیں اور ان کو الگ الگ جاننا تاریخ کا منصب ہے اور ان کو ایک ساتھ ان کے نقشے کا ادراک کرنا یہ ادب کا کام ہے کہ اس کے اندر کیا تصویریں بن رہی ہیں۔ پارچہ بافی میں یہ ہوتا ہے نا کہ دھاگے ہوتے ہیں مختلف رنگوں کے تو ان رنگوں کے الگ الگ دھاگوں کا معاملہ اور ہے اور ان کی کلیت کو دیکھ کے ایک شکل بنانا اپنے وہم و تخیل میں اور اپنے ادراک میں اور اپنی حسیات کے ذریعے یہ بالکل ایک الگ کام ہے۔ تو یہ ادب کا رول ہے کہ وہ اس کی پوری کلیت کو اس کی کثافت اور لطافت دونوں کو ملا کے پہچانے کہ اس کے ذریعے کیا شکل بن رہی ہے۔ تو اس کی بنیاد اصل میں ایک باطنی عجب پہ نہیں کسی صاف اور منزہ ہونے کے عجب پر نہیں اور غرور پہ نہیں ہے بلکہ ایک بہت بڑے انکسار پہ ہے کہ میری روح کا پانی جو ہے وہ گدلا ہو گیا ہے تو روح کے گدلے پانی کو صاف کرنے کی کوشش کیا ہے کہ اسے ادب کی چھلنی سے گزارا جائے یعنی وہ جگہ جہاں خیالات اور تصورات جو ہیں وہ انفرادی تجربہ بن جاتے ہیں۔ اس تجربہ کی بھٹی سے آپ گزاریں تو جو پانی ہوگا وہ صاف اور منزہ ہو کر نکلے گا۔ تو یہ معاشروں کی تعمیر کا نہیں بلکہ اوّلین طور پر انفرادی تشخیص اور اس کے بعد تعمیر کا ایک رول ہے۔ یہ ہے ادب کا فنکشن انفرادی طور پر، تو جو ذہن بھی شفاف ہو گیا کسی چیز پر۔ جس روح کے اندر بھی جدل و پیکار کسی نتیجے پہ پہنچ گئی۔ حق میں یا باطل میں دونوں جگہوں پہ اگر وہ کسی نتیجے پہ پہنچ گئی۔ اور معاملہ صاف ہو گیا وہ جگہ ادب کا منصب ہے ہی نہیں۔ ادب ایک ثانوی اور عبوری دور کی چیز ہے اسی لیے پیغمبروں کے بارے میں یہ کہا گیا کہ ادب ان کی حیثیت کے لائق نہیں اس لیے ان کی روح میں گدلا پن نہیں ہوتا۔ یا وہ کہ جنہوں نے مٹی کو اختیار کر لیا اور پانی کو چھوڑ دیا ان کے لیے بھی ادب نہیں ہے۔ ان کی روح میں بھی آپ سمجھ لیجیے کہ ایک طرح سے لوہا یعنی بھاری ایک چیز آ گئی۔ اب اس میں کچھ نہیں ہوگا۔ تو یہ ان لوگوں کے لیے ایک چیز ہے۔ ان لوگوں کا ایک میڈیا ہے جن کی روح میں ایک جدل جاری ہے اور جو اپنی روح میں مختلف مخلوط عناصر کو الگ الگ پہچان کے الگ ان کے تجربے سے گزرنا چاہتے ہیں۔ اب آپ چاہیں یا نہ چاہیں جو چیز آپ کے ارادے اور علم سے رفتہ رفتہ عمل میں ظاہر ہوگی وہ سوشل نتائج پیدا کرے گی۔ سوشل نتائج پیدا کرنے کے لیے آپ کی نیت

کی کوئی شرط نہیں ہے۔ آپ کا ہر وہ عمل جو ظہور میں آ گیا اور جو ایک دائرۂ ابلاغ میں آ گیا وہ سو شکل
نتائج پیدا کرے گا چاہے آپ چاہیں یا نہ چاہیں۔ اس طرح یہ جو سارا تجربہ ایک ایمان کے بحران سے
گزرنے کا تجربہ ہے اس میں جو ادب پیدا ہوتا ہے وہ کیا کرے گا۔ وہ جمال اور بدصورتی، ایمان اور غیر ایمان
ان تمام چیزوں کو صاف صاف ملا کے جوڑ جوڑ کے الگ کر کرکے مختلف کیفیتوں میں دیکھے گا۔ یہ ایک
بہت سیال کیفیت ہے اس میں اس سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ جن لوگوں کی روح میں یہ پیکار کسی
فیصلہ کن انجام تک پہنچ گئی ہے ان کا رول بالکل الگ۔ ابھی تو ہم صرف ادب کی ضرورت یعنی ادب جو
معروف معنوں میں ہمارے یہاں ہے ان کے باب میں گفتگو کر رہے ہیں۔ جب یہ ثابت ہو گیا
کہ ہمارا بنیادی سوال ایمان کے بحران سے تعلق رکھتا ہے تو ہم نے جس بحران کو باطن میں تسلیم کیا اسی
بحران کو خارج میں تسلیم کیا اور ادب کا وہ تجربہ جو ہمارے باطن میں آیا وہی تجربہ خارج میں ظہور پائے
گا۔ تو جوبات میں عرض کر رہا ہوں کہ فلسفہ و شعر اور ساری ایسی چیزیں یہ سب ایک ایسی گتھی جو زمانے
کے گزرنے کے ساتھ ہماری روحوں میں الجھ گئی ہے اس کو سلجھانے کی کوشش ہے۔ ایک کیفیتِ
گم گشتہ کی بازیافت کی کوشش ہے۔ یہ ادب کا ایک فنکشن میری نظر میں بنتا ہے۔

مکتوباتِ واجد علی شاہ

دریافت : محمد اکرام چغتائی

جناب محمد اکرام چغتائی اردو کے جانے پہچانے محقق ہیں۔ اس زمانے میں بھی تحقیق کے دبستانِ لاہور کی قدیم اور پختہ روایات کو خوش اسلوبی سے نبھا رہے ہیں۔ وہ اس راہ میں اکیلے ضرور ہیں لیکن اس کے باوجود تحقیق و تدقیق کے شعبہ میں جو تھوڑی سی چہل پہل نظر آتی ہے وہ انھی کے دم سے ہے۔

چغتائی صاحب کی تحقیق کا اہم پہلو نئے مآخذ کی تلاش ہے۔ ان کی کوشش ہوتی ہے کہ ایسے بنیادی مصادر کو سامنے لایا جائے جو ابھی تک گوشۂ گمنامی میں پڑے ہوں اور اربابِ تحقیق ان کے وجود تک سے ناواقف ہوں۔ ان کی کتابوں اور مقالوں میں معلومات کے کینوس میں وسعت پیدا کرنے کی شعوری کوشش واضح طور پر نظر آتی ہے۔ ان کے اندازِ تحقیق کا یہ پہلو لائقِ تحسین ہے اور اب اس کی شہرت بیرونِ ملک کے محققین تک پہنچ چکی ہے۔

١٩٨٢ء میں اکرام چغتائی صاحب نے یورپ کا ایک طویل علمی اور تحقیقی سفر کیا تھا۔ اس "رحلۃ فی طلب العلم" میں انہیں مختلف کتاب خانوں سے متعدد نادر مخطوطات دستیاب ہوئے۔ ان میں بعض تو ایسے ہیں جن کے نام کم سے لوگ واقف نہیں۔ انہی مخطی نسخوں میں اودھ کے آخری تاجدار واجد علی شاہ اختر کے مکاتیب کے چند مجموعے بھی شامل ہیں۔ یہ مجموعے لکھنؤ کے تاریخی اور ادبی محققین کی نظروں سے اوجھل رہے۔ ان میں سے چند کے حوالے "روایت" کے سابقہ شمارے میں بطور اشتمار دیئے گئے تھے۔ ان دنوں یہ مجموعے زیرِ طبع ہیں۔ ان مجموعوں میں سے چند مراسلات طورِ ذیل میں پیش کئے جا رہے ہیں۔ یہ خطوط اختر نے کلکتہ سے اپنی دو بیگمات مشتاقیہ السلطان نواب آبادی جان بیگم اور ملکہ سیتق نواب اچھی بیگم کو تحریر کئے تھے۔ ان چند خطوط سے اکرام چغتائی صاحب کے دریافت کئے ہوئے مجموعوں کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے۔ خطوط کا متن سطورِ ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔

(ادارہ)

(۱)

آبادی جان کو جانِ عالم پیارے کی طرف سے بعد صد ہزار اشتیاق ملاقات کے معلوم ہو۔ افسوس صد افسوس عجب وقت خدا نے دکھایا کہ ایک آن میں ہمارے گھر کی تباہی اور بربادی ہو گئی اور پھر آج کے دن تک کوئی ملاقات ہم سے تم سے نصیب نہ ہوئی۔ نہیں تو گلے مل کر تم کو زور زور پیار کر کے رخصت کر لیتے۔ ہم عجب مصیبتوں میں شہر کلکتے میں پڑے ہیں، خارِ جدائی دل میں گڑے ہیں۔ اکیلے سوائے خدا کے کوئی ہمراہ نہیں۔ تمہاری یاد ہر لحظہ جی میں رہتی ہے۔ ندی آنسوؤں کی صبح و شام آنکھوں سے بہتی ہے۔ دیکھنے والے ہمارے حالِ زار پر روتے ہیں۔ آنکھیں تمہاری صورت دیکھنے کو اور رہس منزل کے جلسوں کو ترستی ہیں۔ اے مری رادھا! سچ مچ تم کشن جیسے چھٹ گئیں۔ تم کہیں ہو ہم سینکڑوں کوس پر کہیں ہیں۔ اپنے اختر پیارے کو بھول نہ جانا۔ آبادی جان! تیرے سر کی قسم جنگلوں میں تجھے بہت یاد کرتا ہوں، رات دن تیری یاد میں مرتا ہوں۔ خدا کے واسطے مہربانی کر کے ایک پرچہ کاغذ پر اپنے مزاج کا احوال لکھ کر اس پتے سے ہم کو بھیجنا کہ فلانا خط شاہِ اودھ کے لشکر میں قریب شہر کلکتہ محلہ موچی کھولا کوٹھی راجہ بردوان میں پہنچے۔ یقین ہے کہ ہم تک پہنچ جائے۔ اور تو ہم کیا کر سکتے ہیں مگر خط کو پیار کریں گے، اپنا جی نثار کریں گے۔ ہاتھ اوٹھا اوٹھا کر دل سے تمہارے واسطے دعا کریں گے۔ خداوندا! میرے بچھڑے ہوؤں سے مجھے جلد ملا دے۔ جانِ من! ہم عجب بلاؤں میں مبتلا ہیں۔ خلقت خدا کی ہمارے حال پر روتی ہے۔ جنگلوں کی دھوپ میں ڈاک کی گاڑی راہ میں پہاڑوں پر اولٹ گئی، کوسوں پیادہ چلے، تلودں میں کانٹے چبھ چبھ گئے، پاؤں چلتے چلتے چھلنی ہو گئے۔ اب کرائے کے مکان میں رہتے ہیں۔ تم سلامت رہو۔ جہاں رہو۔ ہائے ہائے کیسے مصیبت کے مارے، جنگلوں کے آوارے ہم ہو گئے۔ گھبرا کر یہ رقعہ تم کو لکھا ہے، بموجب شعر ؎

حالِ دل کچھ کہا نہیں جاتا
ہائے چُپ بھی رہا نہیں جاتا

محرم السلطان داروغہ حیدری اور مہتاب الدولہ بہادر میرے ساتھ ہیں۔ اگر جی چاہے تو اون لوگوں کے خط میں مجھے بھی خط بھجوا دینا۔ نہیں تو الگ لکھنا اور سب حال اپنا لکھنا کہ طبیعت کیسی رہتی ہے اور تمہیں خدا کی قسم جلد جواب بھیجنا۔

اللہ آبادی جان اتنا عرصہ ہوا اگر جھوٹوں ایک آدھی کے کاغذ سے ہمیں پوچھتیں تو کیا نقصان ہو جاتا۔ ہمارا ارمان نکل جاتا اور تمہاری سنگت والیاں جس جس سے کبھی کی محفل یا جلسے میں تم سے ملاقات ہو جائے

مخدر صنروری مجھ غریب الوطن کی طرف سے پونچھ دینا۔

یازدہم ذیقعدہ ۱۲۷۲ ہجری
راقم، مصیبت زدہ جانعالم

(۲)

رادہ جان مشغلۃ السلطان نواب آبادی جان بیگم صاحبہ سلامت۔ ماہ شوال کی چودھویں تاریخ مرہم زخم سینہ فگار یعنی ایک قطعہ خط غمخوار پایا۔ جانِ من! مجھے حیرت ہے کہ میر حسن کا مطلع میں نے کیونکر تمہیں لکھا۔ شاید توارد ہوگیا ہو۔ اگر تم بنظرِ تنبیہ نہ ہی اوسے لکھ دیتیں تو ہمیں معلوم ہوتا اور پتا اوس محبت نامے کا ہمیں بخوبی معلوم ہوتا۔ صاحب میں متواتر خط تمہارے پاس روانہ کرتا ہوں۔ انشاءاللہ یقین کامل ہے کہ بیگم کی نظر محبت اثر سے سب کے سب گزریں۔ اے میری جان تجھ پر علیؑ کی امان۔ اپنی فرمائش میں نے پائی معہ زیر حلقہ۔ یقینِ واثق ہے کہ رسید بھی اوس کی پہنچی ہو۔ خاطر عاطر محبوبۂ عدیم المثال قرینِ طمانیت رہے۔

جانِ من! محرم السلطان اس وقت میں دس ہزار روپیہ رہس منزل کی بنوائی کا مجھ پر نکالتے ہیں۔ بھلا مجھ میں کہاں طاقت ہے جو میں اسے ادا کروں گا۔ وہ تو اوسی زمانے میں ساڑھے چار قسط میں سرکارِ انگریزی کی طرف ہوگیا تھا بلکہ سینکڑوں آدمیوں کا حساب بھی ادا ہوگیا تھا جو درمیان میں یہ طوفانِ جدید اٹھا۔ اب مجھ سے کیا علاقہ رہا۔ قسم خدا کی چار لاکھ روپے سرکارِ انگریزی سے اس قید میں ملے تھے وہ ریوڑیوں کی طرح اٹھ گئے ــــ ماہتاب الدولہ بہادر سے کہنا کہ تم ذرا اون کو سمجھا دو کہ ہمارا حقِ نمک نہ فراموش کرو۔ تم خوب جانتی ہو جو کچھ میرے پاس جمع ہے۔ گھر بار جان مال سب سرکارِ انگریزی پر تصدق ہوا۔ اب کہاں سے لاؤں جو ایسے ایسے حساب ادا کروں۔

بقلم جانِ عالم
۱۶۔ شوال ۱۲۷۵ ہجری

(۳)

اے بلبلِ خامہ، بوستانِ خزاں رسیدہ ملکۂ مستقل نواب اچھی صاحبہ کو سیاہی کے آنسوؤں سے پھر دوبارہ ہرا بھرا کر۔ اے معشوقۂ اختر۔ تمہارا پیارا اختر سترہ مہینے سے پندرہ سولہ آدمیوں سے نواب مستطاب معلی القاب اشرف الامراء لارڈ گورنر جنرل بہادر خلد اللہ ملکہ کی مرضی کے موافق داخلِ قلعہ ولیم فورٹ کلکتہ بے عورتوں میں کے

فقط تین عورتیں خدمتی ایک محمدی خانم نہلانے والی اور دوسری حسینی گلوری والی اور تیسری داروغہ راحت السلطان ہمراہ ہیں اور مردوں میں نواب مجاہد الدولہ بہادر اور ذوالفقار الدولہ بہادر اور دیانت الدولہ بہادر ہیں۔ اور میں موچی کھولے کے حال سے بھی مطلع نہیں۔ فقط اتنا سنا ہے کہ نواب اختر محل صاحبہ سے شاہزادہ متولد ہوا ہے۔ شاید دس یا نو مہینے کا ہوا ہو اور تمہارے خط سے سارا حال معلوم ہوا۔

جانِ من! اور ینولا یہاں آنا ابھی صلاحِ وقت نہیں ہے۔ کس واسطے کہ میرے قلعے میں رہنے سے تمہارا آنا اور نہ آنا یکساں ہے۔ پھر کیوں ہرج بے فائدہ کر کے خود کو تکلیف دو۔ انشاء اللہ تعالیٰ اگر خدا میری رہائی کرے گا اوس وقت البتہ دیدار نصیب ہوگا اور بے اوس کے یہاں وہاں یکساں ہے بلکہ وہاں سے تو تمہارا حالِ مزاج اور خیر خیر و عافیت بذریعہ خطوط بھیج بھی سکتی ہے اور یہاں تو خط کیا احوالِ مزاج کسی طرح زبانی بھی دریافت نہ ہو سکے گا۔ اس لئے آنے کا قصد فی الحال میری صلاح اور مشورے میں یہاں کسی طرح اچھا نہیں۔ کس واسطے کہ وارث میں تمہارا ہوں جب تک دال روٹی موجود ہے وہاں بھی بھیج سکتا ہوں اور اگر آنا فقط حصولِ دیدار اور ملاقات کبھی ہو وہ بے ہماری رہائی ممکن نہیں۔

اور لاٹ صاحب بہادر ممدوح کو میں نے محبت نامہ لکھا تھا۔ یقین ہے کہ بہادر ممدوح ضرور سب کی خبر لیں بلکہ نقل حکم تک تم کو معلوم ہو گئی۔ تم کسی طرح کی تشویش خرچ کی طرف سے زنہار زنہار نہ کرنا۔ خدا رازق العباد ہے۔

الحمد للہ والمنۃ کہ تمہاری صحت اور سلامتی کی خبر تو ہمارے کانوں تک پہنچی۔ یہاں تو اس امر کے لالے نقصے ہوا شکر اللہ طاقت دونی ہو گئی مگر ہم پر ستم ہو گیا کہ والدہ کا اور بھائی کا انتقال ہوا۔ فرانس کے ملک میں دونوں دفن ہوئے۔ قبریں کچی پڑی ہیں۔ اتنا میرے پاس نہیں جو میں انہیں پختہ کرواؤں۔

اور میں تمہاری اونہیں قدیم قسموں کو اپنے دل میں قرآن کی طرح بلا تشبیہ یاد کیا کرتا ہوں بلکہ جھوٹا کپڑا قدیمی بھی تیہا ہوا بدستور حرزِ جاں ہے۔ مجھے امید ہے کہ انشاء اللہ میری تا دمِ زندگی تم اپنے قولوں پر ثابت قدم رہو گی اور بعد میرے اختیار ہے۔

اور پھر مکرر سہ مکرر لکھتا ہوں کہ میرے سر کی قسم زنہار زنہار خرچ کی طرف سے ذرہ برابر بھی تشویش اور تردّد نہ کرنا۔ اور میری اپنی اپنی طرح جواب خط کا میرے جلدی لکھ کر معہ مکان کے پتے ممیت بھیجنا کہ اب میری زندگی وابستہ تمہارے خط بھیجنے پر ہے۔ اور کوئی سہارا سوائے ذاتِ خدا اور اظہار با لاٹ صاحب بہادر موصوف کے میرا نہیں ہے اور میں بالکل بے خطا اور بے قصور ہوں اور زمانہ بھی ستر ہ مہینے کا ہو چکا ہے۔ یقین کہ نواب صاحب ممدوح مہربانی اور عنایت فرما کر علاوہ رہائی کے اور بہت سی نوازش اور مرحمت فرمائیں۔ عالم الغیب دانا اور آگاہ

ہے۔ سوائے بہادر موصوف میرا اور پرست کوئی نہیں۔ شعر ے

خط کے لکھنے سے کھلی اس کی محبت ساری

اپنے اختر کو فراموش نہ کرنا پیاری

الٰہی جہاں میں جیو پھلو سلامت رہو۔ ہم بھی رہا ہوں ہم سے ملو۔ شعر ے

اب قلم روتا ہے کیا حالِ دلِ زار لکھوں

جینے سے تنگ ہوں میں کیا تجھے غمخوار لکھوں

الراقم آثم واجد علی شاہ اودھ الملقب بہ سلطان العالم

المخاطب بجان عالم عفی عنہ ریختہ خامۂ تالم ختامہ خود محررہ نوزدہم شہر

صفر المظفر ۱۲۷۵ ہجری

مگر یہ کہ سوا اس ایک خط کے اور کوئی خط تمہارا ہم تک نہیں پہنچا۔ خالو امیر علی کو بھیجنے سے ہم تک کبھی پہنچے گا فقط کرنیل کو بنا صاحب بہادر قلعہ دار کلکتہ کی یا میجر ہربرٹ صاحب بہادر کی معرفت سے ہمیں ملے گا۔

لفافے پر یہ عبارت ہو اگرے کہ معرفت فلاں و فلاں یعنی میجر صاحب بہادر یا کرنیل صاحب بہادر بمطالعہ ایں مہجورا لقسمت رسیدہ باشد۔

مگر یہ کہ ہم پہ رحم کرے خاقان محل اور اون کی لڑکی کا حال اور مہدی بیگم اور اون کی لڑکی کا حال اور شیدا بیگم اور اون کی لڑکی کا حال اور مرزا قمر قدر کا حال مع اون کی والدہ اور ملکہ مروسی مرحومہ کی لڑکی کا حال۔ ان سب کے حال سے ہمیں اطلاع دو کہ لڑکوں میں میری ساری جان لگی پڑی ہے یا جو کچھ گزرا ہو وہ معلوم ہو جائے اور نواب بیگم نے مجھے تین چار خط لکھے ہیں اون کی لڑکی کا حال بخوبی مجھے معلوم ہے۔ علاوہ اس کے جو تمہیں معلوم ہو لکھنے سے دریغ نہ کرنا۔

گل پیرہن ملکہ سیمتن نواب ایچھی بیگم صاحبہ۔ سلامت۔ دو قطعہ خط محبت فقط ایک جمادی الثانی کی نوزدہم تاریخ ۱۵ اور دوسرا پندرھویں شہر مذکور کا لکھا ہوا ہمیں پہنچے۔ پندرھویں والے خط میں یہ غزل تھی جس کے مطلع کا

مصرع اول بیان کیا جاتا ہے ۔ ؎

نظر سے ہے جو پنہاں جان عالم

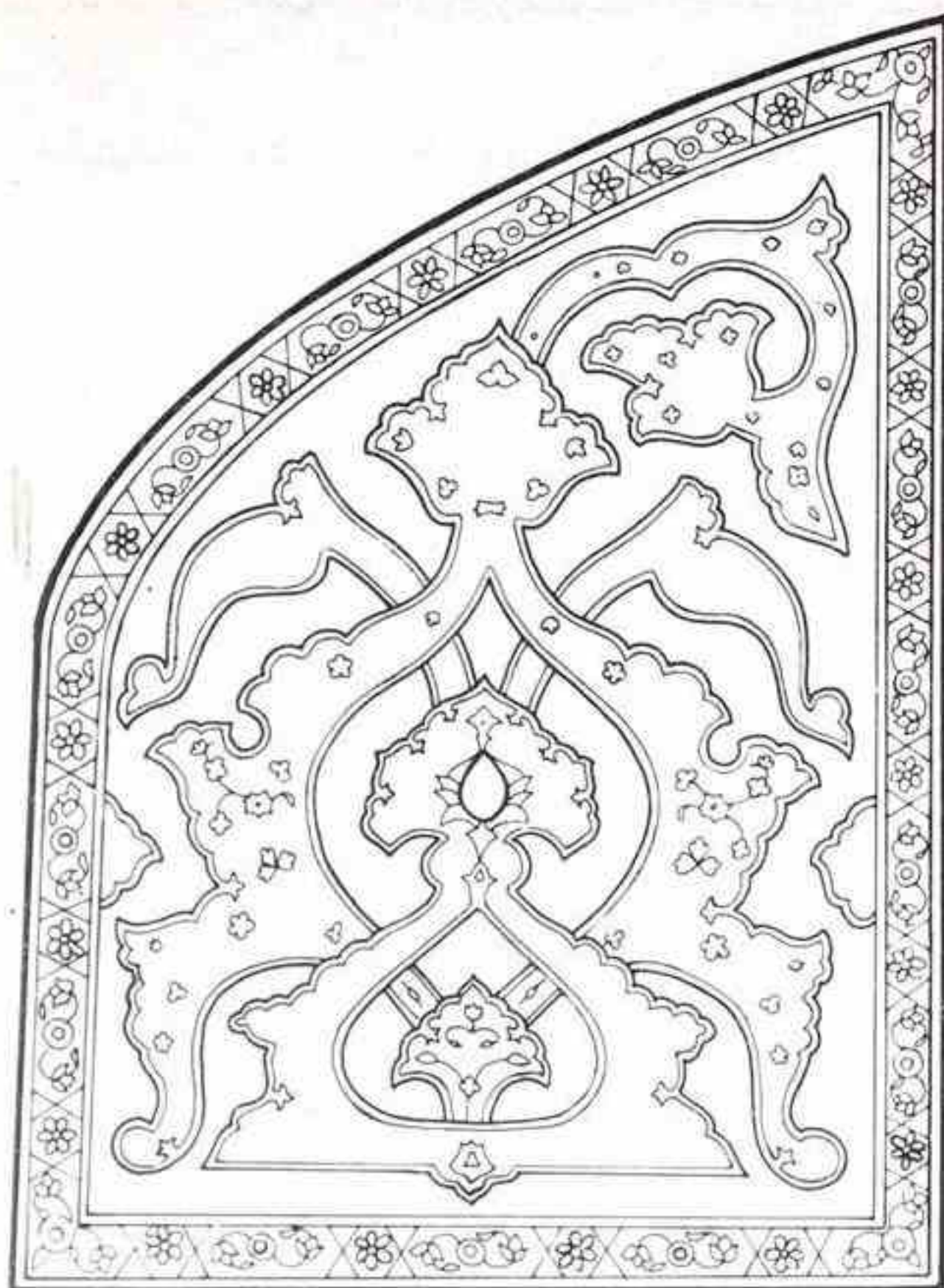
اور صحت الدولہ کے حاضر ہونے کی کیفیت تھی ۔ اور تیرھویں والے خط میں کیفیت محمد جان اور منشی محمد شفیع کی نذریں گزارنے کی تھی ۔ خدا تم کو یہ دو نذریں اور دس ہزار اور مبارک کرے ۔ یہ دونو نذریں ہم نے اپنی طرف سے تم کو معاف کیں۔

اور صحت الدولہ کے باب میں اگر تم نہ جانتی ہو تو اب سنو کہ ہمیشہ موشگ دوانی اور فریب اور جعل سازی میں اونھوں نے اوقات اپنی بسر کی ۔ جو شخص عرضداشت پر اپنی مہر تک نہ کرے اور خدا جانے کس کس خیال سے فقط نام لکھنے پر نالے ، اوس سے کیا امید خیر کی ۔ اور اس غدر تاخت اور تاراج ہوئے اور میرے مال اور اسباب میں سے ایک دمڑی کی چیز کا اونھوں نے خیر خواہی نہ کی اور نہ کوئی خیر خواہی کی بات آج تک سوائے اپنے بھلے کے عرض کی ۔ صد شکر ان لوگوں کو ہم نے اسی دن کے واسطے پالا تھا اور میں اون کو اپنی دستی تحریر نہ کروں گا ۔ جیسا وہ مجھ سے خوف کرتے ہیں میں اون سے چوگنا احتیاط کرتا ہوں اور اون سے کہہ دینا کہ باوجود تمہاری اس خیر خواہی کے ہم نے جہر تمہیں کو لاٹ صاحب کے مجبت نامے میں وکیل لکھا ہے ۔ اب اگر کوئی صورت خیر خواہی کی اون سے ظہور میں آئے گی تو خیر ، ورنہ میں اپنی سرکار سے اون کو بدل ڈالوں گا ۔ مصرعہ

زاہد کا کیا خدا ہے ہمارا خدا نہیں

اور بسبب تمہارے علاج کرنے کے یہ چند کلمہ بطریق شکایت ثبت ہوئے ، ورنہ میں کبھی اون کا ذکر بھی نہ کرتا ۔ دس برس ایام سلطنت میں میں اون کی عادت دیکھ چکا ہوں ۔ اب تجھے خیر خواہ اور دیانت دار کی جستجو ہے ۔ ان لوگوں سے واسطہ رکھ ایک دفعہ تو زک اوٹھایا ، اب کیا گھڑی گھڑی دھوکا کھاؤں ۔ اس پر بھی اگر تم کو اونہیں سے علاج کروانا منظور ہے ، صاف صاف لکھو کہ میں بہ ناچاری تمہیں اجازت دوں ۔ آئندہ تم مختار ہو ۔

۲۷ - جمادی الثانی ۱۲۷۵ ہجری بقلم جہان عالم عفی عنہ

اور کل روپیہ جو دو دفعہ کر کے میں بھیج چکا ہوں ، جس وقت پا نا رسید فوراً بھجوانا ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
حُسنِ خوش سلیقگی سے
انجم رومانی کی شاعری کا ایک مطالعہ

سراج منیر

جب لوگ جلیبوں میں سفر کرتے تھے تو میر صاحب کا ریختہ دہلی سے دکن مار کرتا تھا اور اب سپرسانک کے دور میں اگر کسی کا شعر حلقۂ ارباب ذوق کے جلسے سے نکل کر ہوٹل کی دہلیز پار کر جائے تو اسے بلا مبالغہ ملک الشعرا جاننا چاہیے۔ اس صورتحال میں شاعر اور قاری برابر کے شریک ہیں۔ اسے صورت حال بھی نہیں بلکہ شاعر اور قاری کے درمیان ایک دوسرے کو پُرسکون رکھنے کی سازش کا نام دیجیے۔ شاعر نے یہ طے کر لیا ہے کہ وہ اپنے قاری سے اس کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں تغیر کا کوئی مطالبہ نہیں کرے گا بلکہ متوسط الحال قاری کی ذہنی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے لکھے گا یا پھر کسی گہری سطح پر ترسیلِ شعور کرنے کے بجائے اسے ایچ اور ادرجنلٹی کے ذریعے چکا چوند کرنے کی کوشش کرے گا۔ دوسری طرف اس معاہدۂ بقائے باہمی میں قاری نے بھی یہ وعدہ کر رکھا ہے کہ اگر کوئی چیز اس کی جذباتی اور ذہنی خواہشات سے فوری طور پر ہم آہنگ ہو گئی تو وہ اس کی داد بہت زور سے دے گا لیکن اسے اپنے ذہنی نظام میں اس طرح شامل نہیں کرے گا کہ وہ اس کی موجود شخصیت میں کسی تبدیلی کا مطالبہ کرے۔ چنانچہ اس میں یہ پُرخلوص وعدہ بھی شامل ہے کہ وہ شعر کو فوراً بھلا بھی دے گا یا پھر امیج کے کسی حیران کن مظاہرے کو دیکھ کر دم سادھ لے گا۔ اس طرح ادب عموماً اور شاعری بالخصوص ایک دوسرے کی شخصیت کے ساتھ ایک حرکی رشتے میں بندھنے کے بجائے ایک دوسرے کے جذباتی اور حیاتی زندگی کی تکرار کر کے مطمئن ہیں کہ اللہ نے ملاقی جوڑی۔ ایک قبولیت عام کا ہمارے زمانے میں معاملے خوش درخشیدہ والا ہے اس لئے کہ لکھنے والا پڑھنے والے کو کسی بحران میں مبتلا کر کے، ایک بے زوال آمادہ معاشرے سے حاصل کیے ہوئے شخصیت کے ڈھانچے میں ردّ و قبول کے کسی منطقی عمل کو شروع کر کے اپنی لمحاتی قبولیت کو خطرے میں ڈالنا نہیں چاہتا۔ شعر کے اس منصب اور مقبول ذہنی، جذباتی یا حیاتی لذت پرستی کے اس فرق کو میر نے جرأت پر واضح کر دیا تھا کہ شعر تو تمہیں کہنے نہیں آتے بس اپنی چوما چاٹی کہہ لیا کرو۔ بس تو معاملہ سماجی شعور کا ہو، عشق کے تجربے کا ہو یا فلسفہ جبر بھگتنے کا ہو لوگ مسلسل اپنی چوما چاٹی کہے جا رہے ہیں اور داد دیے

کر ڈوگموں برس رہی مگر تابکے ۔ قبولِ عام اور خلاقِ نسیان کے درمیان فاصلہ عبرت ناک حد تک کم ہو گیا ہے ۔ اس صورتِ حال نے زندگی کے بھاری رویوں کے بل پہ شاعری کرنے کا رجحان کم سے دیا ہے اور لوگ زیادہ تر توجہ نئی اصنافِ ادب کی ایجاد کا سہرا باندھنے یا بند ھولنے پر دینے لگے ہیں ۔ دیگر فنون کی طرح شاعری میں بھی دو طرح کے رویے ہو سکتے ہیں ۔ ایک تو خشکہ باگندہ بیروزہ اگرچہ گندہ ایجاد بندہ کا اور دوسرا کسبِ کمال کا اور زندگی کے بنیادی عناصر پہ توجہ مرتکز کر کے مدتِ عمر میں اسے ایک خاص سمتِ سفر میں تہ در تہ ایک نئے جہان کو دریافت کرنا ذرا مشکل عمل ہے اسی لیے چلن کچھ اور ہی ہے کہ شہرتِ عام و بقائے دوام کے لیے راہ مختصر فراہم کی جائے ۔ یہی حال نثاری کا بھی ہے کہ بقول میر ؎

مریری کچھ سخن لیا اور واہ واکہ اٹھ گئے

شعر یہ کم فہم سمجھتے ہیں خیالِ بنگ ہے

یہاں اس ساری تمہید آمیز تقریر کی ضرورت یوں پیش آئی کہ انجم رومانی کی شاعری ہم سے ذرا مختلف قسم کے تقاضے کرتی ہے اس لیے کہ اس کا خمیر ہی ایک ایسی مٹی سے اٹھا ہے جو اب کباب کی حدود سے گزر کر لباب کی سرحدوں میں داخل ہو رہی ہے اور یہ مٹی ہے صبر کے ساتھ کسبِ کمال کرنا اور زندگی کو ایک مجموعی شکل میں دیکھنا ۔ چنانچہ انجم رومانی اس تناظر میں ایک مختلف قسم کے شاعر کی حیثیت سے نمودار ہوتے ہیں جن کے ہاں شاعری اپنے ناقابلِ تفہیم جوہر کے سکل اور ردِ عمل کو اس معاشرے اور کائنات میں ایک تسلسل کے ظاہر کرنا اور اپنے تخصیص میں مرحلہ وار اکائی کی طرف بڑھنے کا وسیلہ بنانا ہے ۔ مرحلہ وار اکائی کا یہ حصول کچھ کھیل تماشے کی بات نہیں ہے ۔ پاؤنڈ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ :

"نو من شعری تربیت غیر منطقی رہنے کی سائنس سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہے"۔

چنانچہ یہی عدم اطمینان موجود کی حیثیت کو پہچاننے اور دوسری طرف اس سے آگے اپنے سفر کو جاری رکھنے کا وسیلہ بنتا ہے اور ان معنوں میں ایک عمر بھر کا روگ ہے ۔

شہرِ دل کو ہو کرے بھی کوئی تسخیر تو کیا

روز و شب اس میں بغاوت کے علم اٹھتے ہیں

اس مسلسل سفر اور کشاکش کو جو محض انا اور دنیا کا تصادم نہیں ہے بلکہ ایک شورشِ تذبذب کی خارجی دنیا میں شہادت ہے ، سمجھ کر ہم انجم رومانی کے پورے شعری تناظر کو سمجھ سکتے ہیں ۔

وہ شوقِ پختہ کار کے ہنگامے اب کہاں

امکانِ شورشِ ہوسِ خام بھی نہیں

کیا کیا نہ تھے کشاکشِ باہم کے تذکرے
اب داستانِ گردشِ ایام بھی نہیں
سر میں ہے ایک منزلِ ناپید کا جنوں
جرأت بقدرِ لغزشِ یک گام بھی نہیں

چنانچہ انجم رومانی کی شاعری کا بنیادی رویہ ایک سفر، سمتِ سفر، حصولِ منزل کے سوالات سے تشکیل پاتا ہے اور اس میں جس پر سب سے پہلے فردِ جرم عائد ہوتی ہے وہ خود انجم رومانی کی اپنی ذات ہے۔

جز خارِ ہوس دامنِ تدبیر میں کیا ہے
اے سعیِ مسلسل مری تقدیر میں کیا ہے

اب یہاں ہمیں بنیادی طور پہ یہ سمجھنا ہے کہ وہ طریقۂ احساس کیا ہے جس سے انجم رومانی نے اپنے ذاتی سوالات کو ایک پورے معاشرے اور ایک پوری کائنات کے سوال میں ڈھال دیا ہے اور کس طرح ہونٹ سکوڑ کر اپنے اوپر مسکرانے کا رویّہ ایک پوری کائنات کا المیہ بن جاتا ہے۔

پتھر بھی فقیروں کے سرہانے کے نہیں ہم
سب کچھ ہیں پر انسان ٹھکانے کے نہیں ہم
مرتے ہیں مگر جان سے جانا نہیں آتا
زندہ ہیں مگر آپ میں آنے کے نہیں ہم

بڑے ادب کے بارے میں ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ بڑا ادب وہ ہے جس میں الفاظ میں معنی کی برق انتہائی حد تک جذب کی گئی ہو۔ چنانچہ انجم رومانی کے ہاں زندگی کے رویوں کا ایک واضح شعور اور اس کے ساتھ ساتھ لفظ کے معنی، اس کے دروبست اور اس کے تلازمات کے امکانات کو کمال حد تک بروئے کار لانے کا ہنر دکھائی دیتا ہے اور اس طرح ایک بہت ٹھوس اور دھاردار لسانی برتاؤ وجود میں آتا ہے جو غزل کے ایک ایک شعر میں پوری پوری کائنات سمیٹ لیتا ہے اور اس طرح ہنگامی واقعات کو لازمانی اصولوں سے اور شخصی دکھ کو ایک کائناتی المیے سے جوڑ دیتا ہے۔

بیان میں انجم رومانی نے ابتدا سے ہی اس بات کا التزام کیا ہے کہ لہجوں کی حقیقی Variations بھی وہ کھپا سکتے ہیں کھپا دیتے ہیں چنانچہ اس طرح شعر میں انا روایت کی مختلف سطحوں پہ بولتا ہے اور بیک وقت متضاد کیفیات کو سمیٹ کر ایک تخلیقی کشاکش کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ اب ایک ہی غزل کے اشعار میں مختلف لہجوں کا یہ پورا نظام دیکھیے۔

کب کھل کے کوئی بات دلِ زار کرے ہے
الفاظ کے پردے میں کچھ اظہار کرے ہے
کیا عہد نہ برا ہو کوئی بیکاری دل سے
اک بات میں ہر بات کو ہموار کرے ہے
افسانۂ پارینہ ہوئی سطوت شاہی
دل شاہ زماں آج بھی دربار کرے ہے
یعنی ہے مزے زلفِ گرہ گیرِ تمنا!
آزاد کرے ہے نہ گرفتار کرے ہے
توفیق عطا ہو تجھے نیکی کی بھی اے شیخ!
کیوں ہم سے فقیروں کو گنہ گار کرے ہے

اب انجم رومانی کے ہاں لہجے کی یہ کاٹ اور اس کی جہتیں دیکھ کر وہ مشہور فقرہ یاد آتا ہے کہ تلوار کی آبداری نشتروں میں بھری ہے۔ ان اشعار کا لطف اپنی جگہ پر لیکن اصل سوال یہ ہے کہ بیان کی طرف یہ رویہ کس طرح کی شخصیت اور اس کے کون سے رنگ کو ظاہر کرتا ہے۔

اچھے اور بڑے شاعر کا ایک فرق یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اچھا شاعر لفظوں کی فضول خرچی نہیں کرتا اور لفظ کے سارے امکان کو ایک شدید اور مرتکز کیفیت میں برتتا ہے۔ یہ چیز نفسیاتی سطح پر شخصیت میں ایک مضبوط گرفت اور ایک پورے   کی طرف سے اشارہ کرتی ہے۔ اس سے آگے بڑھیں تو تکنیکی نقطۂ نظر سے اہم چیز تلازمہ کاری ہے اس لئے کہ اسی ہنر کے ذریعے شاعر تلازماتی امکانات میں لفظوں کو آمیخت کر کے نئے جہان ترتیب دیتا ہے۔ آجکل تلازمہ وغیرہ مستعد رکات میں داخل ہوتے جا رہے ہیں لیکن اب بات سمجھ لینی چاہئے کہ تلازمہ محض کھیل تماشہ نہیں ہے بلکہ شاعری میں شخصیت کی نوعیت اور اس کے جوہر کی نمائندگی کرتا ہے۔ جو شاعر تلازمہ کاری میں کمزور ہو اس کے بارے میں جان لینا چاہئے کہ شخصیت میں قوت اور اکائی نہیں ہے اور عالم امکان میں اشیا کو جوڑنے کے ہنر کا فقدان ہے۔ انجم رومانی کی بہت نازک اور گہری تلازمہ کاری شعر کو ایک مکمل اور ٹھوس وحدت بنا دیتی ہے اور انجم صاحب کے ہاں قافیہ جو پوری قوت سے بروئے کار آتا ہے اور لہجے میں نئی جہتیں اور نئی نئی کاٹ پیدا کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پیچھے ایک پوری تلازماتی وحدت، روایت میں اس کے مختلف استعمال سے پیدا ہونے والی تہ دار معنویتیں بھی اس میں بولتی ہیں۔

یہ کائنات حقیقت ہے یا فسانہ ہے
جناب شیخ ابھی استخارہ کرتے ہیں
وہیں نہیں ہے فقط امتحانِ فردِ عمل
یہاں بھی پیشِ نظر گوشوارہ کرتے ہیں

یا پھر

کچھ تو کیا چاہیے سودائے نفع
جان کا زیاں کچھ تو کیا چاہیے
مٹنے کو ہے نام تک انجم یہاں
بے نشاں کچھ تو کیا چاہیے

خاموش ہو تو اس پہ گماں ہو کلیم کا
باتیں کرے تو دل کوئی ساحر دکھائی دے

چنانچہ اس طرح تلازمہ کاری کے ہنر سے انجم رومانی نے معنی کی ایک پوری کائنات کو اپنے اشعار میں تہ دار استعارے کی شکل دی ہے۔ یہاں میں ایک اور بات عرض کرتا چلوں۔ شاعری میں احساس کے بیان کی ایک شکل تو وہ ہے کہ اگر آدمی نفرت محسوس کر رہا ہے تو کہہ دے کہ یہ کیفیت ہے۔ ہر چیز کا بیان کردے۔ لیکن یہ ذرا کچا کام ہے۔ اصل میں غزل کی شاعری وہاں شروع ہوتی ہے جہاں ریختہ کو سخن کا بردہ کرتا ہے اور اپنے کلی ردِ عمل کا اظہار لہجے سے کرتا ہے۔ چنانچہ پھر ایک بار میں تخلیقی کشاکش کا ذکر کروں گا کہ بڑی شاعری کا دھارا اور فعال مزاج اس کے الفاظ سے نہیں بلکہ الفاظ کے معنی اور لہجے کے رخ کے درمیان وحدت یا تخالف سے بنتا ہے۔ ویسے بھی یہ شاید ایک عالمی اصول ہے کہ یورپی ادب کے حوالے سے فراسٹ نے ایک جگہ کہا ہے:

Poetry is the only permissible way of saying one thing and meaning another

انجم رومانی کے ہاں اس ہنر کی کچھ مثالیں:
فقیہہ شہر کی باتوں سے درگزر بہتر ... بشر ہے اور غمِ آب و دانہ رکھتا ہے

پیدا کئے ہیں اس نے کچھ ایسے بھی نیک لوگ
ہر شخص جن کو فاسق و فاجر دکھائی دے

معلوم ہے خدا کو جو حالت دلوں کی ہے
اے شیخ ہم فقیروں پہ فتویٰ نہ چاہیے

انجم رومانی لہجوں کے استعمال میں نہ صرف آج بلکہ اردو کی پوری شعری روایت میں ایک منفرد مثال ہیں۔ غالب کی نازک وٹ سے لیکر سودا کے کھانڈے کے وار کی طرح کے طنز تک کے تمام اسالیب انجم رومانی کے ہاں بہت کمال اور پختگی کے ساتھ دکھائی دیتے ہیں۔ اور پورے معاشرے اور کائنات کے ساتھ رویے کی سطح پر ایک بھرپور شخصیت کے تعامل کی شہادت دیتے ہیں۔ بلکہ اس سلسلے میں بات کو محض وٹ یا طنز تک محدود کر دینا بد ذوقی کی بات ہوگی۔ سچی بات یہ ہے کہ انجم رومانی نے لہجے کے جتنے متنوع اسالیب استعمال کئے ہیں روایت شاعری میں بھی ان کی مثالیں اگر ہمیں کہیں مل سکتی ہیں تو اردو کے چند اوّل درجے کے شعرا کے ہاں۔
اگر ایک طرف لہجہ یہ ہے کہ:

پہلے تو اس لوٹ میں گردنے رنگے ہاتھ
ٹوٹ پڑے پھر بانکے کرکے علی علی

تو دوسری طرف یہ بہت گہرے المیاتی احساس کو ظاہر کرتے ہوئے لہجوں کی بھی کمی نہیں ہے:

اب گور رفتگاں پہ جلائیں دیئے تو کیا
دو ہاتھ تھے سو رہنِ دعا کر دیئے گئے
لے دے کے چند نالے تھے اپنی بساط میں
وہ بھی سپردِ موجِ ہوا کر دیئے گئے

لہجوں کا اتنا بھرپور یہ نظام ایک بہت تہہ دار احساساتی نظام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ در تخلیق کے نقطۂ نظر سے ایک بہت ٹھوس شعری تربیت میں ترتیب پاتی ہوئی نفسیاتی ساخت کو ہمارے سامنے لاتا ہے۔

(۲)

انجم رومانی کے بارے میں پہلے ہی یہ عرض کر چکا ہوں کہ وہ رواج کے نہیں رویے کے شاعر ہیں اور ان

میں کلاسیکی ما بعد الطبعیاتی رویوں سے لے کر قومی شاعری کی پوری روایت جو شہر آشوب سے اکبر کی طنزیہ شاعری تک پھیلی ہوئی ہے اور ان سے آگے اقبال کے ہاں ایک غیظ قدسی Scared wrath بن کر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ سارے عناصر ہمیں انجم رومانی کی شاعری میں دکھائی دیتے ہیں لیکن ان سب کے ظہور کا ایک مربوط نظام اور قرینہ ہے۔

انجم رومانی کے ہاں حسیاتی امیجری کا فقدان ہمیں واضح طور پہ دکھائی دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اشیاء ان کے ہاں بذات خود اہم نہیں ہیں بلکہ انسانی رویوں کے قائم مقام کے طور پہ نمودار ہوتی ہیں چنانچہ؛

"اگر کلاسیکی اصطلاحوں میں گفتگو کی جائے تو انجم رومانی بنیادی طور پہ قوت متعرفہ کے شاعر نہیں ہیں جو ہمارے سامنے تمثالوں سے جہان تخلیق کرتی چلی جائے بلکہ یہاں باقاعدہ تعقلاتی سطح پر اشیاء کو دیکھنے کا رویہ ملتا ہے یعنی وہ چیز جسے پاؤنڈ نے الفاظ کے درمیان تعقل کا رقص کہا ہے۔ چنانچہ انجم رومانی کے پیمیٹرن اسی طرح کے ہیں اس لئے کہ ان کے لفظوں کے پیچھے انفرادی آشوب نہیں بلکہ ایک پورا معیار اور اس کے تشکیل پائے ہوئے اوضاع کلام کرتے ہیں۔ یہاں میں نے جس معیار کا ذکر کیا ہے وہ ایک طرف تو شعری تکنیک کی سطح پہ مار کرتا ہے دوسری طرف عام انسانی زندگی میں زوال کی مختلف صورتوں سے ایک تعامل کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ اس سے انجم رومانی کے ہاں تین سطحیں جنم لیتی ہیں۔

ایک تو زوال کے خلاف ردِ عمل،

دوسرے اس سے دست ذد ہونے کی کوشش جو طنزیہ غزلوں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے

اور تیسری بار بار اپنے ابدی نمونے Eternal norm کی طرف

پلٹنے کی خواہش۔"

عام اخلاقی زوال کے خلاف ایک بہت تخلیقی ردِ عمل انجم رومانی کے ہاں المیہ اور طنز کے مختلف اسالیب کو جنم دیتا ہے اور ان اسالیب کی ایک اور بہت اہم خصوصیت، جسے ذہن میں رکھنا چاہئے وہ یہ ہے کہ اس غرض کا یہ خاصا ہے کہ کچا آدمی اس میں فوراً ایک جذباتی رقت میں اور دوسری طرف ایک طرح کی جھنجھلاہٹ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ لیکن انجم رومانی نے ان موضوعات کو ایک بہت باسلیقہ اور تربیت یافتہ انداز میں برتا ہے اور لہجے کا ٹھہراؤ مسلم کلچر کے پورے معروضی اندازِ نظر کی شہادت دیتا ہے۔

دل تنگ نہ ہو شوق پہ، اگر تنگ ہے دنیا
رہوارِ ہوس کیلئے میدان بہت ہے

مژدہ ہو نئے دور کے آئینہ گروں کو

آئینہ انہیں دیکھ کے حیران بہت ہے

ان مسائل پر کلام کرتے ہوئے بھی انجم رومانی کہیں محض واعظ یا ناصح کی کیفیت اختیار نہیں کرتے بلکہ ایک دردمندی شعری عنصر کو برقرار رکھتی ہے اور شعر کے عناصر پر کامل دسترس اسے سپاٹ ہونے سے بچالیتا ہے۔

ہم لوگ جا رہے ہیں کدھر دیکھتے نہیں
آنکھیں خدا نے دی ہیں مگر دیکھتے نہیں
گر عیب ہو کسی میں تو ہوتے ہیں نکتہ سنج
اپنا ہنر یہ ہے کہ ہنر دیکھتے نہیں
لیتے ہیں آپ آجکل انجم خدا کا نام
اپنا بھی آپ نفع و ضرر دیکھتے نہیں

اس طرح کے اشعار میں ہمیں انجم رومانی کا لہجہ اگرچہ سب سے الگ دکھائی دیتا ہے لیکن اسکے پیشرووں میں اقبال، ظفر علی خاں، اکبر اور حالی وغیرہ کے نام لئے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے اقبال سے تو انہیں اس درجہ عشق ہے کہ ان کی شاعری میں جگہ جگہ اقبال کے لہجے سے قریب ہونے کی کوشش ملتی ہے۔ لیکن اقبال کی شوریدگی اور کہ جس طرح کی کیفیت پیدا کرتی ہے انجم کا مزاج اس سے بالکل میل نہیں کھاتا لہذا یہ حصے ان کے ہاں کمزور ہیں۔ بنیادی طور پر وہ اسلامیاد ر پاکستان کی اصطلاح میں سوچتے ہیں اور اس قومی طرزِ احساس کو اتنی پختگی سے برتنے والا کوئی اور شخص دکھائی نہیں دیتا۔

اسی قومی طرزِ احساس سے انجم رومانی کی طنزیہ غزلیں جنم لیتی ہیں جو پوری اردو شاعری میں اپنی ایک منفرد حیثیت رکھتی ہیں۔ اس طرح کے لہجے کے Traces روایت میں جگہ جگہ دکھائی دیتے ہیں لیکن جس منضبط انداز میں انجم رومانی نے انہیں برتا ہے اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ یہ طنزیہ غزل محض توڑنے کی کوشش نہیں ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جو آدمی بھی کسی معیار کے ساتھ زندہ رہتا ہے اس کے ہاں طنز کی نمود کسی نہ کسی شکل میں ضرور ہوتی ہے۔ اس لئے کہ معیار و موجود کا تقابل یا تو اسے المیہ کے احساس کی طرف لے جاتا ہے یا پھر طنز کی طرف۔ چنانچہ انجم رومانی ان دونوں احساسات کو ایک ہی تجرباتی دائرے میں شامل کر دیتے ہیں۔ طنزیہ غزلوں کی زبان اور ان کا اسلوب اردو میں ایک نئی جہت کی دریافت ہے جس کے اثرات سلیم احمد، ظفر اقبال اور ان کا تتبع کرنیوالوں سے ہوتے ہوئے ہماری روایت میں دور تک چلے گئے ہیں۔

مسجد میں جب شام کو ملّا کہے اذان
شور مچائے گلی گلی ریڈیو پاکستان
انجم صاحب رہ گئے تنہا اپنے جہاد
ایک اک کر کے اور سب چھوڑ گئے میدان

گئی صدی انیسویں کاٹھ کباڑ جلے
ٹیں ٹیں مگر پکو نگڑے پھاڑیں ابھی گلے

کنگلا رگڑے ایڑیاں، کوئی نہ پوچھے حال
دھنوانوں کی چھینک کا چرچا گلی گلی

یارو اس بازار کا کیا پوچھو ہو رنگ
کھوٹے سکے چل گئے، لگا کھروں کو زنگ

پیڑ جہاں تھے اب وہاں کھڑے ہیں سوکھے ٹھنٹھ
آئی ٹڈی کھا گئی پتے ہرے بھرے

اس طرح انجم رومانی نے جو لہجہ دریافت کیا ہے وہ المیہ اور طنز دونوں کو سمیٹ لیتا ہے اور اس طرح کی غزلیں دراصل قومی صورت حال پہ اور انفرادی صورتحال پہ ایک فردِ جرم کی حیثیت رکھتی ہیں۔

اس پوری شاعری میں زبان اور بیان کی جو دسترس دکھائی دیتی ہے وہ ظاہر کرتی ہے کہ انجم رومانی کے ہاں ایک بہت اہم صفت یہ ہے کہ ان کے شعروں میں ضرب المثل بننے کی صلاحیت بہت زیادہ ہے اور بہت سے شعر ایسے ہیں جو مکمل استعارہ بنتے ہیں۔

مزدور کارخانۂ قدرت ہے آفتاب
دن کا تھکا ہوا تھا سرِ شام سو گیا
یا ظلم کے خلاف صدا کیجئے بلند
یا شاہِ کربلا سے روایت نہ کیجئے

وقت گیا پھر ہاتھ آتا نہیں
مردِ جواں کچھ تو کیا چاہئے

دیکھو جسے ہے اونچی ہوا باندھنے سے کام
بجھتا ہے گر کسی کا دیا تو کسی کو کیا

معرف نہیں تو اہلِ ہنر کا نہیں کوئی
پتھر بھی ہوں تو کوئی اٹھا لے پڑے ہوئے
مرنے کے بعد حشر جو ہو گا سو دیکھئے
ہیں زندگی میں جان کے لالے پڑے ہوئے
بہشت پہ رفتگاں کی ہیں یارہ آج خندہ زن
کل خود بھی ہوں گے دانت نکالے پڑے ہوئے
انجم کہاں وہ سلسلۂ کاروبارِ شوق
ہیں اہلِ کاروبار سے پالے پڑے ہوئے

اشعار کو ضرب المثل بنا دینے کی صلاحیت ہمارے ہاں انجم کے ساتھ ظہیر کاشمیری میں بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً

لوحِ مزار دیکھ کے جی دنگ رہ گیا
ہر ایک سر کے ساتھ فقط سنگ رہ گیا

یا

ہمیں خبر ہے کہ ہم ہیں چراغِ آخرِ شب
ہمارے بعد اندھیرا نہیں اجالا ہے

بہر کیف یہ صلاحیت عام زندگی سے بہت زیادہ قربت کے بغیر پیدا نہیں ہوتی اور انجم رومانی کا پورا رویّہ عام زندگی کو ایک معیار کے حوالے سے دیکھنے کا ہے اور اس کے ساتھ اسالیب بیان پر ایک ماہرانہ دسترس انہیں بول چال کی زبان اور عام لوگوں کے ذہنی پیٹرن سے بہت قریب رکھتا ہے۔

انجم صاحب کا پورا معاشرتی رویہ ایک خاص سطح پہ پہنچ کر ایک مابعد الطبیعیاتی رویّے کی شکل اختیار

کر لیتا ہے۔ یہ وہ سطح ہے جہاں اگر وہ روایت کے لہجے سے بہت قریب ہو جاتے ہیں

ہم ہیں کہ اک غبارِ تمنا سفر میں ہے
رستہ دکھائی دے نہ مسافر دکھائی دے!

اس سطح پر آکر ان کے ہاں اپنی حقیقت کا سوال ایک سطح پہ کونیاتی تمثالوں سے ہم آہنگ ہوتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

سفر بہ منزل ماہ و ستارہ کرتے ہیں
ترے جمال کا انساں نظارہ کرتے ہیں

جاتے ہیں جدھر بھی آسماں ہے
یہ اہلِ زمیں کی داستاں ہے

اس طرح انجم رومانی کے ہاں فرد سے لے کر معاشرہ اور کائنات سے خدا تک کا ایک مکمل سلسلہ مرتب ہوتا ہے اور اپنے طور پر یہ کائنات وہ ہے جو رفتہ رفتہ ایک مرحلہ وار انداز میں تشکیل پاتی ہوئی انفرادی احساس سے آفاقی حقیقت تک کا سفر کرتی ہے۔

(۳)

اب تک جو گفتگو ہوئی ہے اسے انجم رومانی کے فن کے سلسلے میں چند مجمل اشارے کی حیثیت دینی چاہئے اس لئے کہ انجم رومانی کے ہاں شاعری اتنی پہلودار حیثیتوں میں اور اس قدر مرتکز ہو کر آئی ہے کہ اس کا تفصیلی جائزہ ایک پوری کتاب کا تقاضا کرتا ہے۔ بہر حال اتنا ضرور ہے کہ انجم رومانی کے پورے شعری سفر کو دیکھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اپنی شخصیت کو ایک مسلسل کشاکش کے عمل میں رکھنا اور اس کے مرکزی نکتے کو دریافت کر کے ایک پورا جہان مرتب کرتے جانا کتنا مشکل اور صبر آزما کام ہے۔ لیکن اب ذرا اس سارے عمل کے Contents پر بھی ایک نظر ڈال لینی چاہئے۔

یہ بات واضح ہے کہ انجم رومانی کی شاعری سولہ سترہ برس کے لڑکے لڑکیوں میں، یا ان حسب عمر احساس رکھنے والے بزرگوں میں بھی مقبول نہیں ہو سکتی اس لئے کہ یہ نوخیز جذبات کی چاہے وہ سماجی ہوں، رومانی ہوں یا سیاسی، تسکین نہیں کرتی۔ لیکن اس صورت حال کا تکملہ یہ ہے کہ انجم رومانی نے پچھلے ایک عرصہ میں شاعروں کے شاعر کی حیثیت اختیار کر لی ہے اس لئے کہ انجم رومانی کی شاعری جس بلوغ کا تقاضا کرتی ہے وہ ایک شخص میں

شعری تربیت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ نئے لکھنے والوں پر اور ان لوگوں پر بھی جنھوں نے پچھلے ایک عرصہ سے انجم رومانی کی حیثیت بنالی ہے انجم رومانی کا اثر بہت واضح دکھائی دیتا ہے۔ پچھلے ایک طویل عرصہ سے انجم رومانی کی حیثیت شاعری میں روایت کے کلیت کے نمائندہ کی رہی ہے اور ان کے لہجے نے بہت سے لکھنے والوں کو روایت کے ان ماخذ کی طرف متوجہ کیا ہے جو ان کے مزاج سے مناسبت رکھتے تھے۔ ان میں ایک نام توظفر اقبال کا ہے جو انجم رومانی کی طنزیہ غزل کی ایک توسیع بن کر سامنے آئے ہیں اور لفظوں کو ہجوں کے استعمال سے تابکار بنا دینے کا عمل انجم رومانی کے اثر کی شہادت دیتا ہے۔ مجموعہ کی بعد کی غزلوں میں احمد مشتاق جہاں جہاں ناصر کاظمی کے اثر سے نکلتے ہیں وہاں وہاں وہ انجم رومانی سے بہت قریب ہو جاتے ہیں۔ یہ اثر بھی لہجے کی سطح کا ہے ورنہ احمد مشتاق کا مزاج انجم رومانی کے ٹھوس اور بہت کلاسیکی مزاج سے مناسبت نہیں رکھتا۔ نئے لوگوں کی تو ایک طویل فہرست ایسی ہے جن کے لیے روایت کا مرکزی حوالہ انجم رومانی ہیں۔ ان میں جمال احسانی اور محمد خالد کے نام اہم ہیں۔ ویسے بھی اس زمانے میں اچھی شعری تربیت کیلئے فراق اور انجم رومانی کو ساتھ ساتھ ملا کر پڑھنا چاہیے اس لئے کہ روایت کے پورے تناظر کو صرف یہ دو شاعر سمجھا سکتے ہیں۔ روایت کے حسیاتی اور جذباتی عناصر فراق صاحب کے ہاں بہت اچھی طرح آتے ہیں اور وہ مابعد الطبعیاتی مسائل کو بھی ایک حسیاتی جہت دے دیتے ہیں۔ دوسری طرف انجم رومانی کا حال یہ ہے کہ انہیں حسیاتی تجربہ سے ابا ہے اور وہ روایت کے تعقلاتی اسالیب کے اس زمانہ میں جامع ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ تصوف کے سلسلے میں انجم کے ہاں بھی ایک ایسا رویہ دکھائی دیتا ہے جس کی مثالیں اردو شاعری میں خال خال نظر آتی ہیں۔ البتہ فارسی شاعری میں مل جاتی ہیں۔ تصوف میں تجربے کی سطح وہ ہے جس کا تعلق محبت سے ہے۔ انجم رومانی کو اس سے کوئی مناسبت نہیں ہے البتہ وہ چیز جسے تصوف کی اصطلاح میں "زہد" کہتے ہیں اور جو فقہ میں زہد کے لفظ کے استعمال سے بالکل الگ ایک شے ہے، اس سے انہیں بڑی مناسبت ہے۔ تصوف میں زہد کے معنی ہیں ہر محسوس شے سے الگ ہو کر اپنے آپ کو ماسوا سے مربوط کر لینا اور اس رویے کا ذہنی تکملہ وجدان عقلی ہے جس کی مثالیں انجم رومانی کے ہاں فراوانی سے ملتی ہیں اور اس کا بنیادی شعری عنصر ایک طرح کی آشفتگی ہے۔

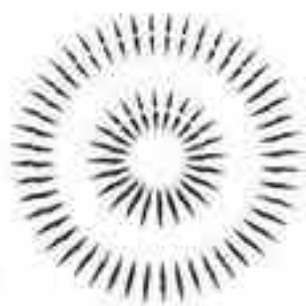
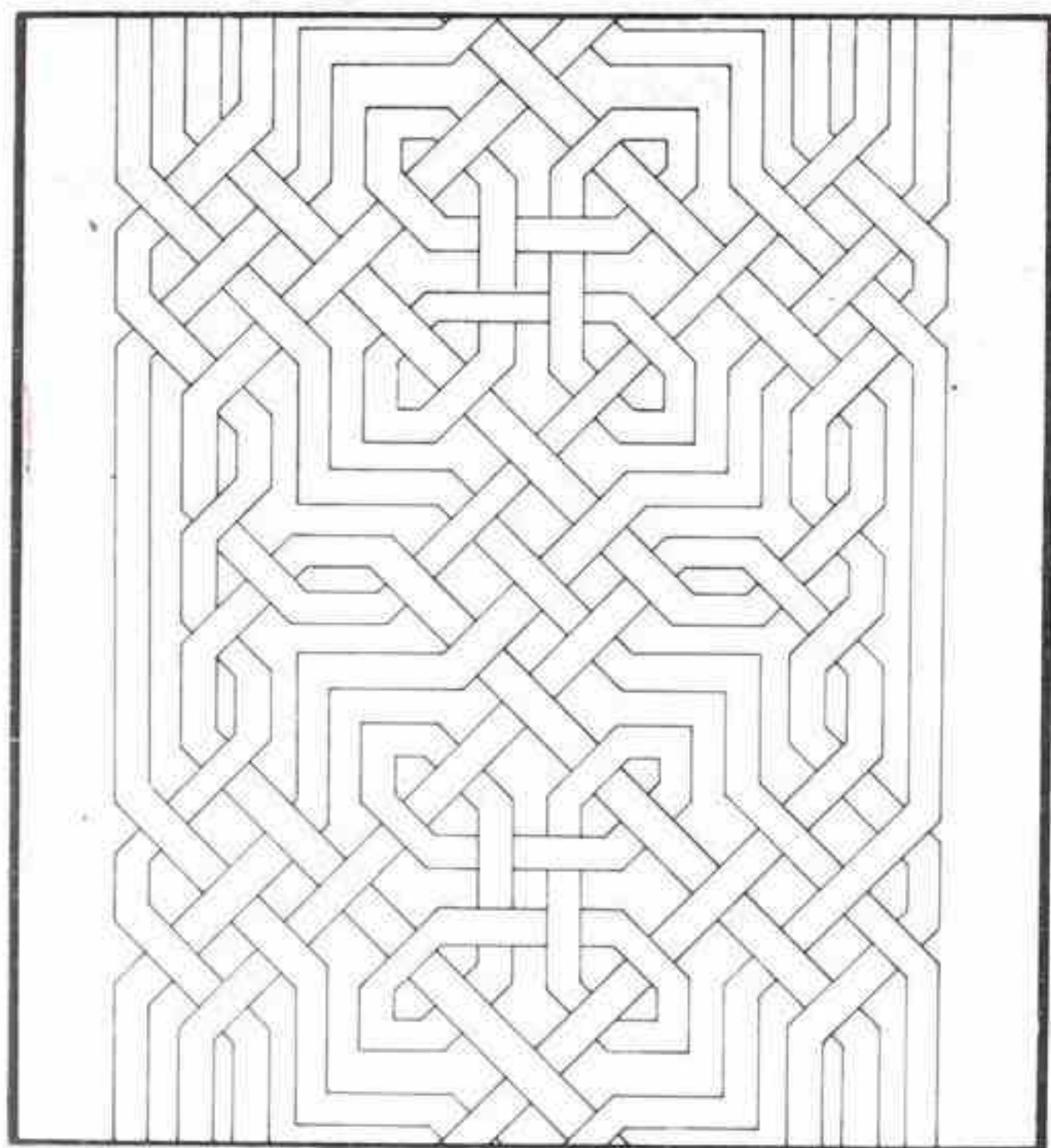
دیتے ہیں لوگ آج اسے شاعری کا نام
پڑھتے تھے لوحِ دل سے کچھ آشفتگی سے ہم

لوحِ دل سے یہ تعلق اور اس میں آشفتگی کی آمیزش انجم رومانی کا خاص مزاج ہے اور اس میں ایسا کچھ نکتہ ہے جو میر نے بیان کیا ہے کہ گیا جنوں سے کر گیا شعور سے وہ۔

انجم رومانی کی پوری شاعری میں دو چیزیں بہت اہم ہیں۔ ایک تو پوری مکمل اور منضبط کائنات جو

شخصیت کے کسی ایک ٹکڑے پر تجزیہ کرنے کے بجائے پوری شخصیت کو سمیٹنے کی کوشش کرتی ہے اور جس طرح کائنات میں بعض جگہیں ایسی ہیں جہاں سینکڑوں ٹن مادہ اینچ دو اینچ جگہ میں سمٹا ہوا ہے اسی طرح انجم رومانی نے غزل کے ایک ایک شعر میں روایت کی پوری پوری شکلیں سمیٹ کر رکھ دی ہیں۔ دوسری چیز وہ ہے جو ایک بہت ہوس شعری تربیت سے پیدا ہوتی ہے، یعنی اپنے تجربہ کو بہت سنبھال سنبھال کر بیان کرنا۔ جیسے میر نے کہا ہے ؎

مصرع کبھو کبھو کوئی موزوں کروں ہوں میں
کس خوش سلیقگی سے جگر خوں کروں ہوں میں

تو جگر خوں کرنا تو بہت لوگوں کو آتا ہے لیکن شاعری کے نقطۂ نظر سے ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ خوش سلیقگی کی شرط کہاں آکر پوری ہوتی ہے۔ اس لئے کہ شاعری اپنے ہر پھوٹتے ہوئے جذبے کو کہہ ڈالنے کا نام نہیں بلکہ تو پیدا ہی اس وقت ہوتی ہے جب خاموشی ناقابلِ برداشت ہو جائے۔

MOORISH DESIGN

نقش مغربی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ادب اور معاشرے میں

سرسیّد کے اثرات

ایک تجزیہ

ڈاکٹر ظفر حسن

"سرسید اور حالی کا تصورِ فطرت" ڈاکٹر ظفر حسن کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے جو محمد حسن عسکری کی نگرانی اور معاونت میں تحریر کیا گیا۔ سرسید کی تحریک، ان کی شخصیت اور افکار اور ان کے اثرات پر بہت کچھ لکھا گیا ہے تاہم ظفر حسن صاحب نے تحقیق کا وہ پہلو منتخب کیا ہے جو اس سے قبل کسی کی توجہ کا مرکز نہیں بنا۔ تہذیب، نیچر اور فطرت سرسید کے کلیدی الفاظ تھے اور ان کی فکر میں بھی ان تصورات کی اساسی اہمیت معروف ہے جن کی جانب یہ الفاظ اشارہ کناں ہیں۔ ظفر حسن صاحب نے تفصیل سے ان ماخذ اور موثرات کا کھوج لگایا ہے جن سے سرسید متاثر ہوئے۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے فطرت کے تمام روایتی تصورات کا ایک اجمالی جائزہ بھی مرتب کر دیا ہے تاکہ سرسید کے قائم کردہ تصورِ فطرت اور اس سے ماقبل کے تصورات کا موازنہ ممکن ہو سکے۔ آخر میں انہوں نے سرسید کے بعد کے زمانے سے لے کر دورِ حاضر تک ان تصورات کی تاریخ کا سراغ لگایا ہے جنہیں سرسید نے دائمی سمجھ کر اپنایا تھا اور یہ دکھایا ہے کہ سو برس کے اندر اندر خود ان تصورات پہ کیا گزری جنہیں سرسید نے اٹل اور کائناتی حقائق بنا رکھا تھا۔

صفحاتِ ذیل میں مقالہ کے دو ابواب پیش کئے جا رہے ہیں جو سرسید کے انہی تصورات کا اثر معاشرے اور ادب میں دکھانے کی کوشش کرتے ہیں۔

(ادارہ)

معاشرے میں :

یوں تو سرسید اور مولانا حالی نے زندگی کے ہر دینی و دنیاوی معاملے میں فطرت کے نظریے کو عائد کر رکھا تھا، اس حصہ میں ہم معاشرے کے ان چند رجحانات یا شعبوں کا ذکر کریں گے جن میں انسانی فطرت سے سرسید اور حالی کے تصورِ فطرت کی نسبت قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ سب سے پہلے تو اس بات کو دہرانا چاہیے کہ سرسید اور حالی انسانی فطرت سے کیا مراد لیتے تھے۔ ان کی نگاہ میں انسان کی فطرت کی شکل کچھ اس طرح کی بنتی ہے کہ ہر انسان میں بقول ان کے کچھ ایسے اندرونی محرکات اور روک ٹوک کی صلاحیتیں موجود ہیں جو از خود ہر انسان کو اچھے کاموں پر اکساتی ہیں اور برے کاموں سے روکتی ہیں۔ ان کی نظر میں بنی نوع انسان میں کانشنس Consiences یا ضمیر ایک ایسی انسانی قوت ہے جس کی اگر صحیح تربیت کی جائے تو وہ انسان کو راستی کی طرف راغب کرتی ہے۔ "کانشنس نس (کہیں لفظ کانشنس اور کہیں کانشنس نس کا استعمال کیا گیا ہے) یعنی وہ قوتِ ممیزہ جو خدا نے ہر ایک انسان کے دل میں پیدا کی ہے اور جو نیک اور بد کاموں میں تمیز کرتی ہے، انسان کے لیے سچی ہادی اور پیغمبر ہے۔"[۱]

سرسید ہر وقت مغربی اقوام کے معاشرے سے اتنا مرعوب رہتے تھے کہ انہیں یقیناً ایک طرح کا احساسِ کمتری تھا۔ اگرچہ انیسویں صدی میں ہند کے مسلمان بے شک کم ہمت، شکست خوردہ اور بد دل تھے لیکن ان کی کیفیت کو وحشیانہ اور غیر مہذب کہنا اور سمجھنا سرسید کی نمایاں کمزوری تھی۔ "پرچہ تہذیب الاخلاق اور اس کے اغراض و مقاصد" کے عنوان سے انہوں نے مغربی قوموں کے مہذب ہونے اور اپنی قوم کے غیر مہذب ہونے کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ صحیح نہیں۔ کہتے ہیں کہ: "اس پرچے کے اجرا سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سویلزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جائے تاکہ جس حقارت سے سویلائزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قوم

کہلاتی ہیں۔ سویلزیشن انگریزی لفظ ہے جس کا ترجمہ ہم نے تہذیب کیا ہے مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مراد ہے انسان کے تمام افعالِ ارادی اور اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور صرفِ اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجہ کی عمدگی پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوبی اور خوش اسلوبی سے برتنا۔ جس سے اصلی خوشی اور جسمانی خوبی حاصل ہوتی ہے اور تمکن اور وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے اور وحشیانہ پن اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے[۲۸]۔ یہاں یہ بات بھی عیاں ہوتی ہے کہ سر سید نے انگریزی الفاظ Culture اور Civilization کو ادل بدل کر استعمال کیا ہے جیسے کہ یہ دو الفاظ مترادف ہوں جو کہ ان کی مروّجہ تعریف بالکل اجازت نہیں دیتی۔

سر سید اور حالی کی نگاہ میں انسانی فطرت کی تعریف کچھ اس قسم کی بھی تھی کہ انسان کی اندرونی یا "فطری" آواز اسے اعتدال، میانہ روی اور سادگی کی تلقین کرتی ہے اور ان کی نظر میں اگر انسان یا معاشرہ چند سادہ اصولوں کی پیروی کرے تو اس کی دنیاوی زندگی بھی کامیاب رہے گی اور اس کی عاقبت بھی سنور جائے گی۔ بدقسمتی سے تاریخ شاہد ہے کہ انسان اپنے معاشرتی رشتوں میں خود غرض، سیاسی معاملات میں چالاک، کاروباری معاملات میں حریص اور اخلاقی معاملوں میں بے پرواہ ثابت ہوا ہے۔ علاوہ ازیں دنیاوی مال و متاع بھی اسے روحانی تسکین بہم پہنچانے میں ناکام رہا ہے۔ انسان کی انفرادی زندگی اور اجتماعی ذمہ داریاں کسی نہ کسی روحانی اور روایتی ہدایات کی محتاج ہیں جس کے بغیر نہ دین سنورتا ہے اور نہ دنیا بنتی ہے۔ صرف انگریزوں کے چند اطوار Manners سے مرعوب ہونا یا انکی تقلید کرنا کسی رو سے مسلمانوں کے لئے مفید نہ تھا نہ ہو سکتا ہے۔ اسلام کے اپنے واضح احکامات اور دیرینہ روایتیں موجود ہیں جنہیں کسی خارجی امداد کی ضرورت نہیں۔

جس انیسویں صدی کی انگریزی طرزِ تعلیم پر سر سید کو ناز تھا وہ اب ناکارہ اور بے سود ثابت ہو رہی ہے۔ انگریز انیسویں صدی کے صنعتی انقلاب میں اس طرح کامیاب رہے کہ انہیں خام مال نوآبادیوں سے کوڑیوں کے دام مہیا تھا۔ ان کی اور تیار شدہ مصنوعات کے لئے بھی یہی نوآبادیاں بڑی بڑی منڈیوں کی حیثیت رکھتی تھیں جو محکوم ہونے کی وجہ سے حاکموں کے مسلط کردہ نرخوں پر ہر چیز خریدتے تھے۔ ان حالات میں انگریزوں کی نوکر شاہی اور اشرافیہ کو امریکہ، جنوبی اور دیگر ممالک کی بہ نسبت ایک [illegible] کی بے فکری کی زندگی گزارنے کا موقع ملتا تھا۔ اس کے

نتیجے میں انگریزوں کی تعلیم میں نہ امریکیوں جیسی محنت اور نہ جرمنوں جیسی ٹھوس کارکردگی کا پتہ چلتا ہے۔ نو آبادیاں ختم ہونے پر آج انگلستان اپنے کمزور تعلیمی نصاب پر پریشان ہے جس کی بدولت اس کی حیثیت اور مرتبہ دنیا کی قوموں میں کچھ نہ رہا لیکن سرسید اسی طرزِ تعلیم کی تائید کرنا چاہتے تھے۔ علاوہ ازیں اب تو متعدد انکشافات ہو چکے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ وکٹوریہ کے عہد میں جو ظاہری ملمع معاشرے پر چڑھا ہوا تھا اس کی معاشرے کے اندرونی کھوکھلے پن سے دور کی بھی نسبت نہ تھی۔ نمائشی نیک اطوار کی تھی گو کہ اندرون معاشرہ بدکاری اور بے شرمی ملکہ وکٹوریہ کے عہد کی نمایاں خصوصیتوں میں سے ہیں تو پتہ یہ چلتا ہے کہ سرسید اپنے عہد کے انگلستان کو سطحی طور پر جانتے تھے اور صحیح معنوں میں بالکل ہی نہ پہچانتے تھے۔ تو ان حالات میں کیونکر ممکن تھا کہ سرسید اپنے فلسفۂ فطرت کا بھرپور پرچار کرتے اور علماء و شرفائے وقت کے حملوں سے محفوظ رہتے۔ علاوہ ازیں برصغیر کے مسلمانوں میں یورپ کا طرزِ معاشرت رائج کرنا اس لئے بےسود تھا کہ مغربی معاشرہ ہماری اقدار اور مزاج کو بغیر نقصان پہنچائے ہوئے قبول نہیں ہو سکتا۔ آخر کار کیا وجہ تھی کہ سرسید کے ہمعصر اکبر الہ آبادی ان کے بالکل برعکس سوچتے تھے؟

انگریزوں کی ذات کی طرف سرسید اشارہ کرتے ہیں کہ:

"۔۔۔۔۔۔۔۔۔ کیوں نہ اختیار کریں ہم ان کو اپنی جان کے برابر۔ وہ حفاظت کرتے ہیں ہماری جانوں کی اور رعایت کرتے ہیں ہمارے مال کی اور حفاظت کرتے ہیں ہمارے خون کی۔ علاوہ اس کے جو جو بیان کئے ہم نے ان کے احسان اور فرض ہے ہم پر اطاعت حکم سلطان اور فرمانبرداری حکم ان کے گی ان امور سے جو متعلق ہیں دنیا کے ساتھ" [۲۵]

مندرجہ بالا اقتباس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید نہ صرف انگریزوں سے مرعوب تھے بلکہ انگریزوں کے رسم و رواج اور طرزِ معاشرت ہمارے یہاں رائج کرنا چاہتے تھے۔ انگریزی معاشرے سے بالخصوص اور مغربی معاشرے سے بالعموم ان کی وابستگی واضح تھی۔ انگریزی کالجوں کا طرزِ تعلیم وہ آکسفورڈ یا کیمبرج کی دانش گاہوں سے لینا چاہتے تھے تو "تہذیب الاخلاق" کا طرزِ تحریر انہوں نے ایڈیسن اور اسٹیل سے لینا پسند کیا۔ اگر ہم اسلام کو ہر لحاظ سے ایک مکمل اور جامع ضابطۂ حیات سمجھتے ہیں تو سرسید سمجھتے ہیں کہ:

"...... انسانوں کی بدبختی کی جڑ دنیوی مسائل کو دینی مسائل میں جو ناقابلِ تغیر و تبدیل ہیں، شامل کر لینا ہے[۴]"

اس بارے میں مولانا روم تو کہتے ہیں کہ دینی یا دنیاوی معاملے بیک وقت نبھائے جا سکتے ہیں کیونکہ محبتِ حقیقی کا تقاضا تو یہی ہے کہ خدا کی تلاش میں دنیا کو خیرباد کہہ کر ہی کی جا سکتی ہے۔ لیکن دیکھئے اس شعر کو سرسید کس طرح غلط مقصد کیلئے بیان کرتے ہیں :

"ہم خدا خواہی و ہم دنیائے دوں

ایں خیال است و محال است و جنوں

گو مولانا روم کا مطلب اس شعر سے کچھ اور ہو لیکن اگر اس کو سچے اور واقعی معنوں پر محمول کریں تو زیادہ مناسب معنی یہی ہیں کہ دنیاوی معاملات کو دینی معاملات میں ملا لینا جنوں ہے۔"[۵] گویا مولانا روم تو یونہی لکھ گئے، اس شعر کے "سچے اور واقعی" معنی تو سرسید ہی بتا سکتے تھے۔ معاشرے کی اصلاح کے حق میں تو سرسید نے یہاں تک کہہ ڈالا کہ اسلام رہے نہ رہے، پیٹ کی پوجا لازمی ہے۔ "مگر اس کے ساتھ یہ بھی تصور کرنا چاہئے کہ پیٹ ایسی چیز ہے کہ دین رہے یا جاوے۔ خدا ملے یا نہ ملے اس کو بھرنا چاہئے تو ایسی حالت میں مسلمانوں کو پیٹ بھرنے کی تو کچھ فکر کرنی چاہئے ...."[۶]

اس طرح سرسید دنیاوی اور اخلاقی معاملات پر زور دیتے رہے مثلاً ضبطِ اوقات، تجارت، توہمات سے پرہیز۔ مذہب میں انہیں عقلی باتیں کم نظر آتی تھیں جنہیں منطق کی کسوٹی پر پرکھا جا سکے رفاہِ عام پر زور دیتے تو مذہب کو سرسید پھیکا بنا کر ثانوی حیثیت بخشتے۔ اس طرح مغربی طرز میں معاشرے پر زیادہ زور ہوتا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ اسلام میں مذہب اور معاشرہ یک جا جڑے ہوئے ہیں۔

ادھر سرسید انیسویں صدی کے مغربی افکار سے مرعوب تھے تو حالی نے بھی انکی دیکھا دیکھی مغرب کی پیروی کی اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کی۔ سرسید انیسویں صدی کے (ڈارون کے) نظریۂ ارتقاء، افادیت پسندی، عقل پرستی اور رواداری کے دلدادہ تھے ہی، انہوں نے حالی پر بھی ایسا ہی اثر چھوڑا۔ مثلاً مولانا حالی تلقین کرتے ہیں کہ زمانے کے ساتھ ساتھ چلنا چاہیئے، چاہے زمانہ کسی رخ بھی جا رہا ہو۔ کہتے ہیں کہ :

"... اور لوگ اپنی حالت کو زمانے کے موافق بناتے جاتے ہیں لیکن مسلمان

اپنی وضع داری کو ہاتھ سے نہیں دیتے۔"[۵۲]

گو یا مولانا حالی نے دین کو بھی "وضع داری" میں شامل کر لیا۔ آگے چل کر کہتے ہیں کہ :

"........ تم میں ایک اور مرض پیدا ہو گیا ہے جس نے تمہاری رہی سہی ہمت خاک میں ملا دی ہے اور تم کو بالکل اپاہج کر دیا ہے۔ پوچھو وہ کیا ہے ؟ ۔۔۔ وہ خانہ خراب وضع داری ہے جس کی ہدایت سے تم ترقی کرنے والوں کو متلون مزاج سمجھتے ہو اور ڈھور ڈنگروں کی طرح سدا ایک حالت پہ رہنے کو کمالِ نفسِ انسانی قرار دیتے ہو۔"[۵۳]

صفحہ ۱۲۷ پر ہی جہاں سے مندرجہ بالا اقتباس لیا گیا ہے شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی مرتب کلیات نثر حالی فٹ نوٹ میں کہتے ہیں کہ :

"...... یہ حقیقت بہت دلچسپ ہے کہ وضعداری کی مذمت کرنے کے باوجود خود مولانا حالی انتہا درجے کے وضعدار تھے۔"

علاوہ ازیں اپنی بعض نظموں میں حالی اسی وضعداری کی تعریف کرتے ہیں۔

حالی کی اصل خرابی یہ ہے کہ وہ تعریفات متعین کرنے کی نہ تو ضرورت سمجھتے ہیں نہ اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ورنہ یوں تو مولانا اشرف علی صاحب نے غلط قسم کی وضع داری کی جگہ جگہ برائی کی ہے۔ سرسید گروپ کی بنیادی خرابی یہ ہے کہ انہوں نے بنیادی اصولوں اور معیاروں سے پہلو تہی اختیار کی ہے اور "ترقی" کے جوش میں ان معیاروں کو ختم کیا ہے جن سے کسی چیز کی بھلائی برائی معلوم ہو سکے۔ اس ضمن میں انہوں نے منطق ہی کو نہیں بلکہ سوچنے سمجھنے کی صلاحیت کو بھی نقصان پہنچایا۔ نتیجے میں جب علی گڑھ کے لڑکے بے ادبی اور متلون مزاجی اختیار کرتے ہیں تو سرسید کو بھی رنج ہوتا ہے اور حالی کو بھی، اور وہ انگریزی تعلیم کے مضر اثرات کا علاج سوچنے لگتے ہیں۔

سرسید کی طرح مولانا حالی بھی یہی تلقین کرتے رہے کہ عیسائیوں کے ساتھ سچے دل سے دوستی کا برتاؤ کرنا چاہئے، ان سے میل جول رکھنا چاہئے، ان کے کھانوں اور دعوتوں میں شریک ہونا چاہئے اور یہ کہ مسلمانوں کا مذہبی فرض ہے کہ وہ برٹش گورنمنٹ کی وفادار اور خیر خواہ رعایا بن کر رہیں۔ حالی یہ دیکھ کر خوش ہوتے ہیں کہ رفتہ رفتہ برصغیر کے مسلمان انگریزی تعلیم حاصل کرنے لگے، انگریزی لباس پہننے لگے، میز کرسی پر چھری کانٹے سے کھانے لگے اور بچوں کو ولایت بھیجنے لگے۔ یہ وہ معاشرے کی تبدیلیاں تھیں جس کے سرسید اور مولانا حالی خواہاں تھے۔ کہتے ہیں کہ :

"........ ہماری موجودہ حالت اہلِ یورپ کی حالت کے ساتھ وہ نسبت رکھتی ہے جو ڈھوروں اور ڈنگروں کو انسان کے ساتھ ہے۔"[9]

الغرض یہ تھے وہ تمام خیالات و تصورات جو سرسید اور حالی اپنی قوم اور اپنے معاشرے کے بارے میں رکھتے تھے اور جس کو سنوارنے کے لئے وہ ایک سیدھے سادے "فطری" راستہ کی نشاندہی کرنا چاہتے تھے جو جتنا مبہم تھا اتنا ہی اسلام سے دور۔

ادب میں

فطرت کا جو نظریہ سرسید نے قائم کیا اور حالی و سرسید کے رفقائے جس کی تقلید کی، اس میں ادب کا شعبہ بھی ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔ نظریۂ فطرت کے ادبی دنیا میں دو پہلو ہیں۔ ایک تو یہ کہ سرسید، حالی، ڈپٹی نذیر احمد اور مولانا محمد حسین آزاد کی طرزِ تحریر کا جائزہ لیا جائے، چاہے وہ نظم ہو یا نثر۔ دوسرے یہ کہ متذکرہ بالا ادباکن موضوعات و معاملات کو اپنی تحریروں میں زیرِ غور لائے اور اردو ادب کی کس صنف کو فروغ دیا یا اس پر اعتراض کیا۔ چونکہ بنیادی طور پر سرسید اور حالی کے نظریۂ فطرت، ان کے بیانات، مقالات اور خطبوں میں جو ہیں ان پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ اس حصہ میں ہم صرف یہ دیکھیں گے کہ مولانا حالی نے کس طرح اپنے تصورِ فطرت کو ادب میں سمویا اور کس طرح تنقید میں معیار کے طور پر استعمال کیا۔

اردو ادب میں مولانا حالی کی حیثیت ایک شاعر، نقاد اور نثر نگار کی ہے۔ ان کی شاعری کو لیا جائے تو وہ غزل اور نظم دونوں پر مشتمل ہے۔ اگرچہ انہوں نے اردو غزل کو (اور فارسی غزل کو بھی) اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا، خود انہوں نے غزل کی روایت کو برقرار رکھا بلکہ اس میں نمایاں حیثیت حاصل کی۔ غزل پر تنقید کرتے ہوئے حالی کہتے ہیں کہ:

"ایران میں اکثر اور ہندوستان میں چند شاعر ایسے بھی ہوئے ہیں جنھوں نے غزل میں عشقیہ مضامین کے ساتھ تصوف اور اخلاق و مواعظ کو بھی شامل کر لیا...
اگرچہ اس لحاظ سے کہ غزل کی حالت فی زمانہ نہایت ابتر ہے وہ محض ایک مجبور اور دور از کار صنف معلوم ہوتی ہے........ غزل کی اصلاح تمام

اصناف سخن میں سب سے زیادہ اہم ہے اور ضروری ہے۔ . . . . لیکن
غزل کی اصلاح جس قدر ضروری ہے اسی قدر دشوار بھی ہے۔ بوالہوسی اور
کامجوئی کی باتوں میں جو مزا ہے وہ خالص عشق و محبت میں ہر شخص کو حاصل نہیں
ہو سکتا۔ . . . . . جو فحش اور بے حیائی کی باتیں ایران اور ہندوستان کے بڑے
بڑے پراتموں کے کلام میں موجود ہیں اگر ہم آج ویسی باتوں میں ان کی تقلید
کریں تو قانوناً مجرم ٹھہرتے ہیں۔ پس جہاں ہم نے ان کی بہت سی خرافات مواخذ
عدالت کے خوف سے چھوڑ دی ہیں ان کی ایک آدھ خرافت محض عقل اور اخلاق کے
حکم سے بھی چھوڑنی چاہیئے۔ ^۱۳۸

اب سوال یہ ہے کہ اردو یا فارسی غزل کے کون سے ایسے نمونے ہیں جن سے غزل کی ابتر
حالت جھلکتی ہے؟ غزل نے تو ایک اپنی اصطلاحوں کا ذخیرہ جمع کر رکھا ہے جن کو مخصوص لوگ ہی
ایک روایتی انداز میں پیش کرتے ہیں۔ کوئی علم حساب یا علم جبر کا مسئلہ تو ہے ہی نہیں کہ دو اور
دو چار ہوئے۔ روحانی مسائل، اخلاقی قدریں اور روزمرہ کے حوادث غزل میں ایسے سموئے
جاتے ہیں کہ لطف بھی ہو لیکن رموز و اسرار کی باتیں اشارے اور کنائے سے ہی ادا ہوں۔ سائنس
اور طبیعی علوم تو آج کچھ کہتے ہیں تو کل کچھ۔ بطلیموس کی سند سینکڑوں سال سے چلی تو اسے کوپرنیکس
نے یکمشت الٹ دیا۔ اس کے برعکس غزل کی پیش کردہ خصوصیتیں جن میں ابدی حقائق اور
معرفتی حکمتیں شامل ہیں وہ آج ہزار سال سے زیادہ عرصہ ہونے کے باوجود قائم ہیں۔ دراصل
حالی نے انسانی فطرت کو ایک سہل روشِ زندگی، چند سادہ اخلاقی اصول اور میانہ روی سے
نسبت دی۔ دراصل جو انسان کی بے لگام خواہشات اور بے قابو جذبات ہیں وہ اسے کبھی
بھی بغیر کسی مستند ضابطے، روحانی ہدایات یا نظم و تحمل کے اصولوں کے ایک شائستہ اور
بامعنی زندگی بسر کرنے کا موقع یا مہلت نہیں دیتے۔ انہیں جذبات اور محرکات کو حالی نے چاہا کہ
غزل میں داخل کر کے اس کی قائم شدہ اصطلاحوں اور طرزِ بیان کو بدل کر آسان، عام فہم اور
اخلاقیات پر مبنی کر دیا جائے۔ لیکن خوش قسمتی سے غزل کی پختہ عمارت حالی کی چوٹ اور
دخل اندازی سے متزلزل نہ ہوئی تھی اور نہ ہو سکی تھی۔ اس کی تو بنیادیں بہت مستحکم ہیں۔ مثلاً
عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر روایتی ادب یا تحریر میں اس کی معنی یا مفہوم چار سطحوں پر پائے جاتے
ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہر عبارت کے لفظی معنی ہوتے ہیں۔ دوسرے استعاراتی Metaphorical

تیسرے مثالی Allegoral اور چوتھے حقیقی Anagogical

اب اگر حالی الفاظ کے ظاہری یا عام فہم سطحی معنوں ہی کو قبول کریں گے تو لازماً انہیں غزل بدمعاشو ں ہی کی تخلیق نظر آئے گی جن میں غیر مہذب اور ناشائستہ بیان ملیں گے۔

اس مسئلہ کو اگر ہم ذرا پچھلے تین سو سال سے دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ اٹھارویں صدی کے زیرِ اثر ایک طرف تو یورپ میں عقلیت پسندی پھیل چکی تھی، دوسری طرف پیوریٹن مذہب کے زیرِ اثر حرمان پسندی اور تیسرے آدم بیزاری Misanthropy ۔اٹھارویں صدی کے آخر میں ان میلانات کو ایک نفسیاتی بیماری سمجھا جاتا تھا لیکن انیسویں صدی کے پہلے بیس سال میں انگریزی رومانی شاعروں نے ان میلانات کو ایک قابلِ قدر چیز بنا دیا۔ اس ضمن میں رومانی شعراء نے ایک خاص طریقہ ایجاد کیا۔ وہ یہ کہ فطرت کو ایک مہیب اور ہلاکت خیز قوت کی شکل میں پیش کیا جائے جس کے مقابلے میں انسان بہت ہی حقیر نظر آئے۔ اس قسم کی تصویر کشی کو رومانی شعراء رفعت The Sublime کہتے تھے[۱۲]

اس بیان سے مراد یہ ہے کہ مغرب کے اٹھارویں اور انیسویں صدی کے ان رجحانات کا جائزہ لیا جائے جن سے بظاہر سرسید اور حالی متاثر ہوئے۔ دراصل پتہ یہ چلا ہے کہ سرسید اور حالی صرف سطحی رجحانات سے واقفیت رکھتے تھے اور انہیں صرف عقلیت پسندی کے رجحان کا علم تھا اور دوسرے رخ سے بے خبر تھے۔ سرسید اور حالی نیچرل شاعری کے مداح تھے۔ حالی نے اپنی تنقید میں انگریزی سے اصطلاحات بھی مستعار لی تھیں لیکن انہیں یہ معلوم نہ تھا کہ خود ان کے زمانے میں رفعت Sublime کے کیا معنی پیدا ہو گئے تھے۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ کسی بدایتی ادب میں واقعہ نگاری Realism یا Naturalism کو قابلِ قدر نہیں سمجھا گیا بلکہ اس طریقہ کار یا نقطۂ نظر کو مہمل سمجھا گیا ہے۔ مثلاً سے

جشماں تو زیرِ ابرو انند
دنداں تو جملہ در دہانند

اس کے بجائے، نیچر کے عناصر کو رموز کی طرح استعمال کیا گیا ہے اور رموز کی بنیاد تشبیہ Anology پر ہے جو اس اصول پہ قائم ہے کہ جو کچھ عالمِ کبیر Macrocosm میں ہے وہی عالمِ صغیر Miscrcosm میں ہے اور اسی طرح اس کے برعکس بھی۔

چنانچہ عالمِ کبیر کو شخصِ کبیر بھی کہتے ہیں اور عالمِ صغیر کو شخصِ صغیر۔ اس کو تناسبات کا نظام Systems of correspondences کہتے ہیں۔ یورپ میں بھی یہ یونانیوں سے لے کر سترھویں صدی کے آغاز تک جاری رہا۔ عناصرِ فطرت ادب میں کس طرح استعمال ہوتے ہیں اس کی چند مثالیں پیش ہیں۔ مثلاً ؎ من اصطلاحات فخر الدین عراقی' میں درج ہوتا ہے کہ روز سے مراد تتابع انوار ہے۔ شب عالمِ غیب، عالمِ جبروت، وجود اور عدم یا عالمِ خلق اور امر کے درمیان یا عالمِ عبودیت اور ربوبیت کے درمیان۔ شب یلدا یعنی نہایت الوان جو سوادِ اعظم ہے اور بہار سے مراد مقامِ علم ہے۔ تابستان مقامِ معرفت اور زمستان مقامِ کشف۔ اسی طرح گلزار یعنی کشادگی اور نرگس نتیجہ علم جو عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ گل نتیجہ علم جو دل میں پیدا ہوتا ہے اور لالہ ہے نتیجہ معارف جسے مشاہدہ کرتے ہیں۔ چاند سے مراد کائنات کے لیتے ہیں۔

متذکرہ بحث سے ثابت ہوا کہ اگر ہم ظاہری معنوں پر انحصار کریں تو نہ ہم "انوارِ سہیلی" کی اخلاقی قدروں کو سمجھ سکتے ہیں، نہ حافظ و سعدی و مولانا روم کے اسرار و رموز کو خاطر میں لا سکتے ہیں، اور نہ طلسم ہوشربا جیسی داستانوں سے مستفیض ہو سکتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں کیا خوب فرماتے ہیں کہ:

> "مولانا . . . . کی نکتہ چینی . . . . . . اصلاحی محرکات کے تحت تھی نہ کہ ادبی مقاصد کے تحت۔ انہیں غزل پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہ حسن و عشق کے معاملات کی شاعری ہے۔ عشق، عقل اور اخلاق کو خراب کرنے والی چیز ہے اس سے جتنا اجتناب کیا جائے اتنا ہی قومی مصالح کی ترقی کا موجب ہوگا، کہ یہ بیکاری کا مشغلہ ہے۔ لیکن یہ نقطۂ نظر سطحی ہے۔ مولانا حالی کی نیک نیتی اور اخلاص میں شبہ نہیں لیکن اس ضمن میں ان کا مشورہ قابلِ قبول نہیں۔ یہ بات ہمارے ادبی مزاج کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ مولانا حالی کے مشورہ کو قبول نہیں کیا گیا۔ اگر قبول کر لیا جاتا تو ہماری زبان حسرت اور جگر اور فانی اور اصغر کی زمزمہ سنجیوں سے محروم رہتی جو ایک ناقابلِ تلافی نقصان ہوتا۔"[۱۳]

نظم میں مولانا حالی روزمرہ کے موضوعات لے کر سادہ الفاظ میں مضمون ادا کرتے تھے جسے بعد میں محمد حسین آزاد نے بھی کیا لیکن سادگی کی روایت یا موضوعات کی گوناگونی کیا قصہ تیار ہو رہا

از میرامن یا نظیر اکبر آبادی کی کلیات میں نہیں ملتی ! بہر حال حالی نیچرل شاعری سے مراد اس نظم کو لیتے تھے جو بقول ان کے "فطرت یا عادت کے موافق ہو" یعنی یہ کہ :

"تا بمقدور اس زبان کی معمولی بول چال کے موافق ہو، جس میں شعر کہا گیا ہے ...... کیونکہ ہر زبان کی معمولی بول چال ...... نیچر یا سیکنڈ نیچر کا حکم رکھتے ہیں۔"[۱۴]

ان الفاظ سے کوئی معنی خیز بات نہیں ابھرتی اور نہ کوئی وضاحت ہوتی ہے بلکہ بیجا طور پر "فطرت" کو "عادت" کا اور "نیچر" کو "سیکنڈ نیچر" کا مترادف ٹھہرایا ہے۔

اب آیئے حالی کی تنقیدی دلچسپیوں کی طرف۔ لکھنے کو تو لوگ کیا کیا لکھ جاتے ہیں۔ "مقدمہ شعر و شاعری"، مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۵۳ء والے نسخے میں "نگار خانہ" کے عنوان کے تحت "مقدمہ شعر و شاعری" کے بارے میں مولانا محمد یعقوب خان کلام کی رائے یوں لکھی ہے :

"اردو تو اردو، فن شعر و شاعری پر ایسی بلند پایہ اور فلسفیانہ تنقید نہ عربی میں ہے نہ فارسی میں۔"

یعنی مطلب یہ کہ امیر خسرو کی "اعجاز خسروی" کوئی چیز ہی نہیں؟

الغرض حالی کے یہاں سرسید کے نظریہ فطرت کا سایہ ان کے ادبی مفروضوں اور نظریوں پر بھی پڑا۔ حالی نیچرل شاعری سے بالعموم مظاہر فطرت کی تعریف اور چند سادہ اخلاقی اصولوں کی ستائش مراد لیتے تھے۔ ایک طرف تو غزل کو برا بھلا کہا اور دوسری طرف فارسی غزل کے بادشاہ یعنی حافظ شیرازی کے بارے میں کہتے ہیں کہ :

"وہ عام شعراء کی طرح ان مستثنیٰ حالتوں سے کبھی تعرض نہیں کرتا جو دنیا میں نادر الوقوع ہیں بلکہ ہمیشہ نیچرل جذبات اور معمولی خواہشوں اور امیدوں اور عام معاملات اور واقعات کی تصویر کھینچتا ہے، اور اس کے الفاظ ایسے حاوی اور لچکدار ہوتے ہیں کہ ہر ایک شعر میں متعدد پہلو نکلتے ہیں۔"[۱۵]

حالی کا ادب کے بارے میں جو نیا نظریہ قائم ہوا وہ مغربی ادب و افکار سے لگاؤ پر مبنی تھا۔ اسی کے سبب انہیں اپنی روایتی شاعری سے ایک طرح کی بیزاری بھی ہوئی اور انہوں نے "ایشیائی شاعری" پر چوٹ بھی کی۔ جو اثرات حالی کے ذہن میں اس تبدیلی کے محرکات بنے انمیں سرسید کی رفاقت اور ان کی شخصیت سے مرعوبیت تو تھے ہی، لیکن ۱۸۷۴ء میں حالی جب پنجاب بکڈپو

اور بعد میں ایچی سن چیفس کالج لاہور میں مامور ہوئے تو ان دنوں بقول ان کے :

"........ انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہو گئی اور نامعلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی اور خاص کر عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے لگی۔"[۷۱]

انہی اثرات کے تحت رفتہ رفتہ حالی نے "ایشیائی شاعری" کی بہ زور طور پہ مذمت شروع کر دی اور اس کے نقائص کی نشاندہی کرتے رہے اور پھر اصلاح کے طریقے بھی تجویز کیے پھر ۱۸۷۴ء میں مولوی محمد حسین آزاد کی تحریک اور ڈائرکٹر سررشتہ تعلیم پنجاب کرنل ہالرائیڈ کی تائید سے وہ تاریخی مشاعرہ قائم ہوا جو انجمن پنجاب کے تحت ہر مہینے انجمن کے مکان پر منعقد ہوتا تھا۔

سرسید پہلے ہی روایتی علوم اور ادب کو رد کر چکے تھے۔ مثلاً قدیم لاطینی ادب اور مثنوی مولانا روم کو نظر انداز کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اصل یہ ہے کہ قدیم زمانے کے مقدس لوگوں میں ایک عام رواج تھا کہ لوگوں کو نصیحت کرنے اور ان کے دل میں خدا کا ڈر بٹھانے اور اس کی قدرت کی شان جتلانے کے لئے اس قسم کے قصے بنا لیتے تھے اور بزرگوں کے واقعی اور سچے حالات میں ایسی باتیں ملا دیتے تھے جن سے خدا کی قدرت عظیم ظاہر ہوتی تھی اور وہ لوگوں کے دلوں پر زیادہ موثر ہوتے تھے۔ اسی قسم کے بہت سے قصے نہایت قدیم زمانے کی لیٹن زبان میں موجود ہیں۔ حکایات لقمان بھی اسی قسم کی کتاب ہے۔ حضرت مولانا روم کی مثنوی بھی اسی قسم کے قصوں سے مملو ہے۔"[۷۲]

اسی روش کی تقلید کرتے ہوئے حالی بھی اپنے مضامین اور دیگر تحریروں میں عہد وکٹوریہ کے وہ آثار نموتے ہیں جو یورپ میں رائج تھے۔ مثلاً عقل پسندی، اخلاقیات بہ زور، تاریخیت رواداری، فطرت پرستی، مادہ پرستی، رفعت نوعی، قومی ہمدردی، انفرادی آزادی اور افادیت پسندی وغیرہ۔ ان رجحانات کی وجہ سے انیسویں صدی کی لادینیت نے ایک ایسا رخ لیا جس کا ایک اہم جزو یہ تھا کہ اخلاق ہی تمام ادیان کا مقصد ہے یا یہ کہ اسلام کو صرف یورپ والوں نے ہی سمجھا اور ہم نے نہ سمجھا۔ مزید براں حالی لکھتے ہیں کہ:

"ادب کی تعلیم کا ایک نہایت جلیل القدر فائدہ یہ ہے کہ جس قدر ادب سے زیادہ مناسبت پیدا ہو گی، اسی قدر قرآن وحدیث کے سمجھنے میں زیادہ آسانی ہو گی اور

نظم قرآن کی عظمت اور جلالت شان نہ محض حسنِ عقیدت سے بلکہ اذعان قلب اور جزم و یقین کے ساتھ دل میں متمکن ہوگی اور قرآن کے وجوہ اعجاز بیان کرنے پر قدرت حاصل ہوگی۔"[۱۸]

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالی کو اس بات پر یقین تھا کہ ادب ہی علوم کی کلید ہے۔ اس قسم کے نظریے عہد وکٹوریہ میں رائج تھے مثلاً آرنلڈ کے یہاں۔ اس پس منظر میں جو اوپر بیان کیا گیا اب ہم حالی کے ان اعتراضات کا جائزہ لیں گے جو انہوں نے ایشیائی شاعری یا اردو ادب کے بارے میں کئے ہیں۔ کہتے ہیں کہ:

"نظم میں جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں وہ اس قدر محدود ہیں کہ انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں اور جو خیالات ان الفاظ کے ذریعے سے ادا کئے جاتے ہیں، وہ چند معمولی، فرسودہ اور بوسیدہ مضامین کے سوا کچھ نہیں۔ نثر میں جو کچھ ترقی ہوئی ہے وہ انہیں دس بارہ برسوں میں ہوئی ہے لیکن زیادہ تر اس کا پھیلاؤ عرض و طول میں ہوا ہے، ارتفاع میں وہ ویسی ہی پست ہے جیسے ہمارے مکانوں کے تیلیچے۔"

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں اس چیز کا ذکر لازمی ہے کہ حالی نہ صرف اپنی رائے ہر وقت بدلتے رہتے تھے بلکہ ان کی اصطلاحات اور الفاظ کے استعمال میں بھی مفہوم اور معنی کی تبدیلیاں عام ہوتی ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ:

"........ غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ مضامین فی نفسہٖ دقیق اور پیچیدہ ہیں جن کے پورا پورا ادا کرنے سے ہمارے ملک کی ادھوری زبان (اردو) قاصر ہے۔"[۱۹]

پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ:

"اردو لٹریچر پر اس پرچے (تہذیب الاخلاق) کا بہت بڑا احسان ہے۔ مذہب اخلاق، معاشرت اور تمدن پر جو اعلیٰ درجے کے مضامین اس پرچے میں لکھے گئے ہیں انہوں نے ثابت کر دیا ہے کہ اردو زبان کسی مطلب کے ادا کرنے سے قاصر نہیں ہے۔"[۲۰]

بہر حال حالی سمجھتے تھے کہ ہمارے ادب اور ایشیائی شاعری میں موضوعات کی کمی "الفاظ

کا محدود ہونا، فرسودہ اصطلاحات کی تکرار، عشقیہ مضامین کی کثرت، پیچیدہ طرزِ بیان، نیچرل اور سچے جذبات کی کمی نے ہمارے ادب میں ایک جمود پیدا کر دیا ہے بلکہ تنزّل کی طرف ہمیں مائل کر دیا تھا۔ "آبِ حیات" پر ریویو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"بلند خیالات کو سیدھے سادے لفظوں میں مؤثر طور پر بیان کرنا اسی پرچے (تہذیب الاخلاق) نے لوگوں کو سکھایا ہے۔۔۔۔۔۔۔ نظم اردو کی تاریخ کا مضمون بھی جس کو پہلے مضمون کا ضمیمہ کہنا چاہیئے نہایت عمدہ ہے۔ اس کی نسبت بھی کہا گیا ہے کہ اس میں نیچرل شاعری کا ذکر، جس کی بنیاد خود مصنف (مولانا محمد حسین آزاد) نے انجمن پنجاب میں ڈالی تھی نظم انداز کیا گیا ہے۔"[۲۱]

یعنی حالی کو افسوس ہے کہ پرچہ تہذیب الاخلاق جسے وہ اردو نثر میں ایک نئے انداز کا بانی کہتے ہیں اور نیچرل شاعری دونوں کا ذکر مولانا آزاد نے "آبِ حیات" میں نہیں کیا۔ اردو شاعری کی پیدائش اور ارتقا ہی کو حالی تسلیم نہیں کرتے۔ فرماتے ہیں کہ:

"اردو شاعری کی رفتار سرے ہی سے ایسی بے اصولی تھی کہ وہ جس قدر آگے بڑھتی تھی اسی قدر منزلِ مقصود سے دور ہوتی جاتی تھی۔ یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ اردو شاعری کا آغاز اور سلطنت مغلیہ کا زوال ایک ہی وقت سے شروع ہوتا ہے۔ گویا اس کا بیج ایسی زمین میں بویا گیا تھا جس میں زراعت کی قابلیت نہیں رہی تھی۔"[۲۲]

دراصل حالی کی طبیعت میں ایک تضاد تھا، ان کا ذہن اور روایتی انداز انہیں ایک طرف کھینچتا تھا تو مغربی تہذیب و ادب کی ظاہری جگمگاہٹ ان کی نگاہ کو خیرہ کر دیتی تھی اور سرسید سے مرعوب تو تھے ہی، ایک طرف تو شاعری کے بنیادی اصولوں میں سادگی کو گنتے ہیں اور دوسری طرف غالب کو پیچیدہ اور فارسی سے لبریز طرز اردو میں استعمال کرنے پر بھی بڑا اور اچھا شاعر مانتے ہیں۔ بیانات میں مبالغہ کرنے پر اترتے ہیں تو کہتے ہیں کہ:

"۔۔۔۔۔۔۔ جیسے میر تقی علیہ الرحمہ کہ ان کا ایک شعر پڑھ کر بے اختیار منہ سے درود نکلتا ہے اور دوسرا شعر پڑھ کر نہایت شرم آتی ہے۔ بہرحال اس میں شک نہیں کہ ہماری شاعری بگڑی اور خوب بگڑی اور اس کا اثر ہمارے اخلاق پر ایسا ہی ہوا جیسا ہولئے تمی کا اثر صحت جسمانی پر ہوتا ہے۔"[۲۳]

دراصل جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے حالی کا دل دو طرف بٹا ہوا تھا۔ ایک طرف تو انہیں مغرب

کی "نئی روشنی" کا شوق تھا، دوسری طرف اپنی تہذیب سے بھی محبت تھی۔

اپنی شاعری سے مسلسل مایوسی کا اظہار انہوں نے ایک خط میں کیا جو انہوں نے مارچ ۱۹۰۵ء میں مولانا ظفر علیخاں کو لکھا۔ لکھتے ہیں کہ:

"........ پرانی طرز کی نظمیں تو (الّا ماشاء اللہ) اس لئے دیکھنے کو دل نہیں چاہتا کہ ان میں کوئی نئی بات دیکھنے میں نہیں آتی اور نئی طرز کی نظموں میں گو مضامین نئے نئے ہوتے ہیں مگر وہ چیز جس کو شاعری کی جان کہنا چاہئے اور جس کو لفظ جادو کے سوا کسی اور لفظ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، کہیں نظر نہیں آتی .... اگر آپ جیسے دو چار آدمی ملک میں اور پیدا ہو جائیں تو مجھے امید پڑتی ہے کہ نئی شاعری چل نکلے گی۔ مجھے تو مسلمانوں کے دکھڑے نے اتنی مہلت ہی نہیں دی کہ نیچر کے مظاہر پر کچھ طبع آزمائی کرتا۔" [۲۴]

یہ تو اب واضح ہو ہی گیا ہے کہ مغربی فکر کے زیر اثر، یا جسے حالی مغربی روش یا انداز فکر سمجھتے تھے، انہوں نے ابتدائی شاعری میں بھی ایک ایسے راستے کی رہنمائی کی جس سے معاشرے میں دنیاوی مسائل، سیاسی اور اخلاقی معاملات میں تو کچھ تاثیر ہو سکتی تھی لیکن روحانی چشمے کو انہوں نے خشک ہی چھوڑا۔ تمام تر روشِ زندگی میں وہ انگریزوں کی نام نہاد شائستگی، فطرت پرستی، سادگی، سلف ہیلپ اور میانہ روی کی ہی تلقین کرتے رہے۔ وہ پادریوں کا درجہ مولویوں سے بلند سمجھتے تھے۔ انگریزوں کے اخلاق اور طرزِ زندگی سے مرعوب تھے اور انہی تاثرات کے تحت ایک ایسی شاعری اور ادب کو قائم کرنا چاہتے تھے کہ جس سے دنیا تو سنور جائے لیکن عاقبت کا کوئی ذکر ہی نہیں۔ عشقیہ شاعری کو لعن طعن کرتے لیکن حافظ شیرازی میں انہیں نیچرل شاعری کی بہترین مثال نظر آتی۔ اسی طرح انکو اردو میں نیچرل شاعری کی بہترین مثال میر انیس میں نظر آئی۔ خواجہ حافظ کے بارے میں کہتے ہیں کہ:

"وہ عام شعراء کی طرح ان مستثنیٰ حالتوں سے کبھی تعرض نہیں کرتا جو دنیا میں نادر الوقوع ہیں بلکہ ہمیشہ نیچرل جذبات اور معمولی خواہشوں اور امیدوں اور عام معلومات اور واقعات کی تصویر کھینچتا ہے، اور اس کے الفاظ ایسے حاوی اور لچکدار ہوتے ہیں کہ ہر ایک شعر میں متعدد پہلو نکل سکتے ہیں۔" [۲۵]

میر انیس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

"ہماری رائے میں اردو شاعری کا پورا پورا اطلاق اگر ہو سکتا ہے تو میر انیس ہی پر ہو سکتا ہے .... نظم اردو میں نیچرل شاعری کا پتا اگر ملتا ہے تو میر انیس ہی کے

کلام میں ملتا ہے۔"[۲۶]

حالی کے ذہن میں جو دو رُخا پن تھا اس کی ایک مثال دیکھیں جہاں یہ پتہ چلتا ہے کہ ایک طرف تو وہ قدماء اور ان کی غزل کو رد کرتے ہیں اور دوسری طرف روایت کی اہمیت جتاتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ:

"اسی طرح نئے خیالات کے شاعر کو بھی سخت ضرورت ہے کہ طرزِ بیان میں قدماء کی طرزِ بیان سے بہت دور نہ جا پڑے اور جہاں تک ممکن ہو اپنے خیالات کو انہیں پیرایوں میں ادا کرے جن سے لوگوں کے کان مانوس ہوں اور قدماء کا دل سے شکرگزار ہو جو اس کے لئے ایسے منجھے ہوئے الفاظ و محاورات و تشبیہات و استعارات وغیرہ کا ذخیرہ چھوڑ گئے۔"[۲۷]

دوسری جگہ حالی کہتے ہیں کہ:

"البتہ ایران میں جا کر بعض اسباب ایسے جمع ہوئے کہ مزاح حدِ اعتدال سے بڑھ گیا، چنانچہ سعدی شیرازی کے مطائبات اور انوری و شفائی کے اہاجی و ہزلیات، اور سب سے زیادہ فارسی مصطلحات کی کتابیں اس کی گواہ ہیں۔ وہاں ہنسی اور چہل اس درجے کو پہنچ گئی تھی کہ اصحاب فضیلت اس کی مشق بہم پہنچاتے تھے تاکہ اس کے ذریعے سے تقربِ سلطانی کریں۔ وہاں فحش اور ہزل کا نام "مطائبہ" رکھا گیا۔ چنانچہ "مطائباتِ سعدی" مشہور ہیں۔"[۲۸]

حالی یہ کہتے آئے ہیں کہ یورپ میں ادب اور شاعری کی ایسی روایتیں ہیں کہ لائقِ تقلید ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یورپ میں ایسا ادب یا صنف نہیں جیسے کہ متذکرہ بالا اقتباس میں سعدی، انوری اور شفائی کی تحریروں کی طرف نشاندہی کی گئی ہے؟ دراصل شیکسپیئر، رابلے اور الزابیتھن دور کے ادیب عام طور پر اس قسم کی طنز و مزاح کی شاعری میں خوب طبع آزمائی کرتے تھے۔ اگر یورپ کی تقلید ہی ٹھہری تو پھر ایسی شاعری میں کیا مضائقہ ہے؟ ایسا ادب تو یونان، روم اور ہندوستان کیا ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ اووڈ Ovid کی مشہور کتاب "عشق کا فن" Art of love اور چوسر کی "کینٹربری کی داستانیں" The Canterbury Tales ہی اس طرز کی شاعری کی نمایاں مثالیں ہیں۔ پھر آگے ایک جگہ حالی کہتے ہیں کہ:

"ہنسی اور ٹھٹھول کی چشم بد دور داو یہ ہی بنیاد جمتی چلی آتی تھی، یہاں تک کہ عالمگیر

جیسے رو کھے اور متشرع بادشاہ کے دربار میں بھی نعمت خان جیسا ظریف اور بذلہ سنج موجود تھا۔"

نعمت خان عالی کا بیان حالی نے ذکراز راہِ تضحیک کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ "جنگ نامہ نعمت خان عالی" اگر فارسی ادب کا شہ پارہ نہیں تو ادبی تاریخ میں ایک نمایاں حیثیت ضرور رکھتا ہے۔ اسی طرح حالی کا لکھنؤ کی شاعری اور رنگین اور انشاؔ کے کلام کو نظر انداز کرنا زیب نہیں دیتا۔ حالی نے مسلمانوں کے صرف ایک طبقہ یا حصے کو یہ دیکھ کر یہ بیجا طور پر فرض کر لیا تھا کہ یورپ میں بری خصلتیں نہیں ہوتیں۔ دراصل آجکل وکٹورین عہد کی جو سماجی تاریخ کا از سرِ نو جائزہ لیا جا رہا ہے تو پتہ چلتا ہے کہ انیسویں صدی انگلستان میں اوپر سے ایک صاف اور پاکیزہ معاشرہ تھی، جبکہ دراصل اندر سے وہ لبریز... بہ ہر انسانی علّت اور کمزوری سے لبریز تھی۔

جس یورپین نیچرل شاعری کی حالی تائید کرنا چاہتے تھے اس کے بارے میں چیسٹرٹن نے کہا ہے کہ ہمیں اگر کوئی نئی چیز وکٹورین عہد سے ادب میں ملتی ہے تو وہ مہملات یعنی nonsense جس کی کا سی انگریزادیب لوئیس کیرل Lewis Carol اور ایڈورڈ لیئر Edward Lear کے یہاں ہمیں ملے گی۔ مزاح پر مضمون جاری رکھتے ہوئے حالی کہتے ہیں کہ:

"افسوس ہے کہ یہ ذمیم خصلت (ظرافت) اب اس درجے کو پہنچ گئی ہے کہ واعظ جو اپنی مجلسِ وعظ کو گرم کرنا چاہے، اس کو ضروری ہے کہ آیتوں اور حدیثوں کے ضمن میں کچھ تمسخر کی چاشنی بھی دیتا رہے۔"[۳۰]

یہاں ہمیں یہ کہنا ہے کہ اسی بات کی رینے گینوں نے تعریف کی ہے۔ بلکہ یہ عادت تو مولانا اشرف علی کو بھی تھی، اور اس کی بدولت حالی کی قسم کے لوگوں سے انہوں نے تکلیف بھی بہت اٹھائی۔ مزاح اور طنز پر حالی نے جو سلسلہ قائم کر رکھا تھا اس میں "اودھ پنچ" پر حملہ بھی شامل ہے۔ "اودھ پنچ" کی اردو ادب کی تاریخ میں اہمیت مسلّم ہے لیکن حالی نے اس کو اس لئے اپنے حملے کا نشانہ بنایا چونکہ یہ اخبار سرسید کے خلاف تھا۔

ایشیائی ادب کے تنزل کے تجزیے میں حالی حقیقت سے دور ہٹ جاتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ:

"یورپ کی قوموں نے جس طرح اور تمام اخلاقی برائیوں کی اصلاح کی ہے اسی طرح انہوں نے اس برائی کو بھی مٹایا ہے۔ ان کے ہاں فحش اور ہزل اس طرح مفقود ہوا کہ لغت کی کتابوں میں اس کا پتہ نہیں لگتا۔"[۳۱]

یہ عبارت حالی نے ۱۸۷۹ء میں لکھی۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ جب یورپ میں زولا Zola کے ناول لکھے جا چکے تھے، اور ان کا اثر انگلستان میں پھیل چکا تھا۔ نتیجہ یہ کہ حالی صرف مفروضوں پہ چلتے ہیں۔ جو حقیقت نگاری Realism فرانس اور یورپ میں انیسویں صدی میں رائج ہو چکی تھی وہ اس سے بے نیاز تھے اور بے خبر تھے۔ اس طرح حالی کی ادبی یا شعر کی دنیا محض اس بات تک محدود تھی کہ ان کے حساب سے

"۔۔۔۔۔۔ ایشیائی شاعری جو کہ در و بست عشق اور مبالغے کی جاگیر ہو گئی ہے اس کو جہاں تک ممکن ہو وسعت دی جائے اور اس کی بنیاد حقائق اور واقعات پہ رکھی جائے۔"[۳۲]

اسی منشا اور مفہوم کو سرسید یکم محرم ۱۲۹۲ھ کے رسالہ تہذیب الاخلاق میں یوں ادا کرتے ہیں :

"یہ بات سچ ہے کہ ہمارے باعث افتخار شاعروں کو ابھی نیچر کے میدان میں پہنچنے کے لئے آگے قدم اٹھانا ہے اور اپنے اشعار کو نیچرل پوئٹری کے ہم سر کرنے میں بہت کچھ کرنا ہے ۔۔۔۔۔۔۔ اگر ہماری قوم عمدہ مضمون نیچر کی طرف متوجہ رہے اور ملٹن اور شیکسپیئر کے خیالات کی طرف توجہ فرمائے اور مضامین عشقیہ اور مضامین خیالیہ اور مضامین بیان واقع اور مضامین نیچر میں جو تفرقہ ہے اس کو دل میں بٹھا لے تو ان بزرگوں کے سبب ہماری قوم کی لٹریچر کیسی عمدہ ہو جاوے گی۔"

مندرجہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید اور حالی کن چیزوں کو شاعری میں سراہتے تھے اور کن چیزوں کو مضر سمجھتے تھے :

"وہ (مرزا غالب) مبالغے کو ناپسند کرتے تھے اور حقائق و واقعات کے بیان میں لطف پیدا کرنا اور سیدھی سادی اور سچی باتوں کو محض حسن بیان سے دلفریب بنانا، اسی کو منتہائے کمال شاعری سمجھتے تھے۔ چھچھورے اور بازاری الفاظ و محاورات اور عامیانہ خیالات سے شیفتہ اور غالب دونوں متنفر تھے۔"[۳۳]

متذکرہ بالا اظہار رائے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ سرسید اور حالی کن اثرات کو ایشیائی شاعری میں نقصان دہ سمجھتے تھے۔ اس کی اصلاح کے لئے حالی اور آزاد نے نظموں میں جو "نئی طرز" کی طرح ڈالی اس کی ابتدا ہوئی۔ حالی کی چار مثنویوں سے یعنی ۱۔ برکھا رت ۲۔ نشاط امید ۳۔ حب وطن

اور ۴۔ مناظرۂ رحم و انصاف —— پھر آزاد نے جتنی نظمیں لکھیں وہ سب نئی طرز کی تھیں اور نئی طرز کی نظموں کا ایک نمونہ یا مثال تھیں۔ انہیں کاوشوں میں حالی کی نمایاں تخلیق یعنی مسدس مدو جزرِ اسلام وجود میں آیا جو ۱۸۷۶ء میں لکھا گیا۔ یہ ایک طرح سے قومی شاعری کی بھی ابتدا تھی۔ ادب میں اگر حالی نے نئے انداز کی طرز ڈالی تو اس میں ادبیات کی روح، اس کے جمالیاتی پہلو اور ادب برائے ادب یا فنِ لطیف کے طور پہ کم سمجھا بلکہ اس کو محض اخلاق، سیاسی مصلحت یا سماجی بہبود کے لیے مخصوص کر دیا۔ شعر کی ہر سطر میں کوئی منفعت یا مصلحت آمیز پہلو ہی تلاش کرتے رہے اور اس میں کوئی روحانی پہلو، یا مابعد الطبیعاتی عنصر نہ دیکھ سکے۔ جیسے کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے حالی کے یہاں ایک دوئی اور دو رخا پن نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو انہوں نے غزل کو بدنام کرنے کی کوشش کی، لیکن اس کے برعکس سوانح نگاری میں سر سید کو چھوڑ کر انہوں نے اگر سوانح مرتب کیں تو قدیم زمانے سے شیخ سعدی اور اپنے عصر سے کسی سیاستدان، بادشاہ یا عالم کو نہیں بلکہ مرزا اسد اللہ خان غالب کو ہی، یعنی دو منفرد و نمایاں غزل گو ہستیوں کو ہی اپنا ہیرو بنایا۔

خلاصہ یہ ہے کہ مولانا حالی ادب کو برائے اصلاح یا اخلاقی بہبود سمجھتے تھے اور اس کی گہرائیوں یا ٹھوس حقیقتوں سے گریز کرتے تھے۔ کچھ ادا مولانا کی واعظانہ رہی جو کہ غالباً ان کی سرشت میں تھی، لیکن اپنی طبیعت کا ایک حصہ انہوں نے سر سید کی نذر کر رکھا تھا جس میں چار و ناچار وہ نام نہاد فطرت اور نیچر کی رکھوالی کرتے تھے، چاہے مذہب کی بحث چھڑی ہوئی ہو یا موضوعِ سخن ادب ہو۔ سر سید تجاوز بھی کرتے رہتے اور لوگ لعن طعن بھی کرتے رہے لیکن مولانا حالی نے دمِ آخر تک فطرت اور نیچر کے گیت گائے۔ اور فطرت کو ہر مرحلے میں مشعلِ راہ سمجھا، چاہے اپنی کتنی ہی روائتیں پامال کیوں نہ ہوں۔

حواشی

۱۔ صفحہ ۱۔ مقالات سرسید۔ حصہ سوم

۲۔ صفحہ ۲۵۔ 〃 حصہ دوم

۳۔ صفحہ ۳۸۲۔ 〃 حصہ اوّل

۴۔ صفحہ ۵۔ 〃 حصہ پنجم

۵۔ صفحہ ۶۔ 〃 〃

۶۔ صفحہ ۴۰ 〃 〃

۷۔ صفحہ ۱۱۴ کلیات نثر حالی۔ حصہ اوّل

۸۔ صفحہ ۱۲۷ 〃 〃

۹۔ صفحہ ۱۷۱ 〃 حصہ دوم

۱۰۔ صفحہ ۲۰۶ تا ۲۱۱۔ مقدمہ شعر و شاعری از خواجہ الطاف حسین حالی
مکتبہ جدید۔ لاہور ۱۹۵۳ء

11. "Le Romantisme Anglais", Paul Rosenberg, Librairie Larousse, Paris-VI, 1973, p. 93.

12. p. 96

۱۳- صفحہ ۸۷ - اردو غزل از ڈاکٹر یوسف حسین خان

۱۴- صفحہ ۱۸۴ - مقدمہ شعر و شاعری از خواجہ الطاف حسین حالی۔
مکتبۂ جدید لاہور -

۱۵- صفحہ ۲۷۰ - کلیات نثر حالی - حصہ اوّل

۱۶- صفحہ ۲۳۹ - از مضمون بیان حالی - کلیات نثر حالی - جلد اوّل

۱۷- صفحہ ۱۲۷ - ۱۲۸ - مقالات سرسید - حصہ چہارم

۱۸- صفحہ ۴۱ - کلیات نثر حالی - جلد دوم

۱۹- صفحہ ۱۷۴ " "

۲۰- صفحہ ۱۸۷ " "

۲۱- صفحہ ۱۸۷-۱۸۸ " "

۲۲- صفحہ ۱۹۲ " "

۲۳- صفحہ ۱۹۴ " "

۲۴- صفحہ ۳۴۰ " "

۲۵- صفحہ ۲۷۰ " جلد اوّل

۲۶- صفحہ ۱۸۸ " جلد دوم

۲۷- صفحہ ۷ - دیباچہ "دیوان حالی"۔
کتب خانہ علم و ادب کراچی

۲۸- صفحہ ۱۴۹ - کلیات نثر حالی - جلد اوّل

۲۹- "جنگ نامہ نعمت خان عالی"۔
منشی نول کشور، لکھنؤ ۱۹۲۵ء

۳۰- صفحہ ۱۵۵ - کلیات نثر حالی - جلد اوّل

۳۱۔ صفحہ ۱۵۹۔ کلیات نثر حالی جلد اوّل

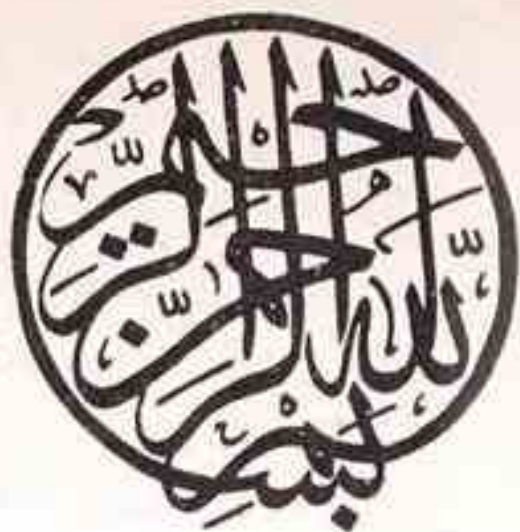
۳۲۔ یہ اقتباس "حالی کا ذہنی ارتقاء" از ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خان سے لیا گیا ہے۔

۳۳۔ صفحہ ۳۳۸۔ کلیات نثر حالی جلد اوّل

بسم الله الرحمن الرحيم

(۲)

MOSAIC, MASJID I JAMI, ISFAHAN, IRAN

فسيفساء من المسجد الجامع في اصفهان - ايران

جامِ سفال

چھوٹے بھائی کے نام ایک خط

محمد ابن الحسن سید

بسم الله الرحمن الرحیم

برادرِ عزیز!

تم نے پوچھا ہے کہ میں نے اپنے تضادات کیسے حل کئے ہیں؟ کبھی بھی رات کو بالارادہ صحن میں آ کر آسمان کی دلکش
کا نظارہ کرو تو دیکھو گے کہ نامعلوم زمانوں اور جہانوں سے لاتعداد ستارے چشمک زنی کر رہے ہیں۔ شجر و حجر مراقبے میں
ہیں۔ ماحول پہ ایسا سکوت طاری ہے جس پہ بقول اقبال تقریر بھی فدا ہو۔ بے شک اللہ تعالیٰ نے سماء الدنیا کو
چراغوں سے سجایا ہے۔ ایسے میں برسوں کے دکھ درد لمحوں میں محو ہو جاتے ہیں۔ ایسے میں کون ہو گا جو اپنی ذات اور
اس کے تضادات کو کچھ دیر کے لیے معطل نہ جانے۔ میں اکثر سوچتا ہوں:

کیا ہوتا جو گردوں پہ ستارے نہیں ہوتے
صدیوں کی رفاقت کے اشارے نہیں ہوتے

مجھے آسمان سے بڑا انس ہے۔ آسمان اور مہربان میرے لئے ہم قافیہ ہی نہیں ہم معنی بھی ہیں۔ میری
آس اسی سے بندھی ہوئی ہے۔ دیکھو جب ہم پہ کوئی بپتا ٹوٹتی ہے تو یہ سرخ پوش ہو جاتا اور روتا ہے جیسے
۱۹۶۴-۷۴ء کے فسادات کے دنوں میں، جیسے سقوطِ ڈھاکہ کے دن، جیسے سقوطِ کابل کے روز — اور
جب ہم خوش ہوتے ہیں تو یہ بھی شاداں و فرحاں نظر آتا ہے۔ مجھے ہر موسم اور ہر وقت کا آسمان اچھا لگتا
ہے — صبح کا آسمان ہریاور پرکیا، شام کا ہو یا رات کا۔ اپنی خوابگاہ کے لیے ہمیشہ ایسا کمرہ ڈھونڈتا ہوں
جس کی کھڑکی سے آسمان نظر آتا ہے ۔

میں جو کچھ دیکھتا ہوں کچھ مجھے اچھا نہیں لگتا
مگر یہ آسمان پہ بادلوں کا تیرنا اچھا لگے

سابق مشرقی پاکستان اور حالیہ بنگلہ دیش سے زیادہ جیتا جاگتا آسمان میں نے کہیں نہیں دیکھا۔ جری
صرف سے رنگ بدلتا رہتا ہے۔ وہاں کا آسمان میری یادوں کا دلکش حصہ ہے۔ موسلادھار بارش کے بعد

تخیل کے عالم میں محو نظر تھا کہ چاروں اطراف سے آفاق کے کنارے بہ گئے ہیں اور نیلا آسمان زمین پر جھک گیا ہے۔

ایک آسمان کوئٹہ کا بھی ہے جو آج میری یادوں سے جھانک رہا ہے۔ اس دن سہ پہر کو وہاں کھل کر بارش ہوئی تھی۔ ہم چند دوست ہنہ جھیل کی سیر کو نکل گئے۔ شام اور صبح کا وقت ماحول کو زر بار دیتا ہے۔ دائرے کی شکل میں تمام سمت کی نرم پہاڑیوں سے گھری ہوئی نیلی جھیل ایسی لگی جیسے وہ کوئی نیلے رنگ کا بلوریں پیالہ جسے آسمان نے ڈھانپ لیا ہو۔ شمالی علاقہ جات میں ایک ست پڑا جھیل بھی ہے جو سطح سمندر سے ہزاروں فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ مجھے ۱۹۸۰ء میں اسے دیکھنے کا موقع ملا۔ یہاں سے آسمان بہت قریب نظر آتا ہے جیسے ہاتھ بڑھا کر اسے چھو سکتے ہوں۔ جھیل کا نیلا پانی بے حد صاف و شفاف اور آسمان کی طرح نیلا ہے۔ مگر ماحول کی تنہائی، سکوت اور پہاڑوں کے وقار کا ایسا اثر تھا کہ مجھ سے زیادہ دیر تک یہاں ٹھہرا نہ گیا۔

نومبر ۱۹۷۰ء میں بابر اور بدر نامی دو جہازوں پر پاکستانی بحریہ کی ایک جماعت بحیرۂ احمر پر واقع ملکوں کے خیر سگالی دورے پر گئی تھی۔ میں ان دنوں بحریہ کا مشیرِ مالیات تھا۔ اس بہانے مجھے بھی خیر سگالی جماعت کے ساتھ شریکِ سفر ہونے کا موقع ملا۔ سمندر کے سفر میں آسمان کا ہمہ وقت ساتھ رہتا ہے۔ ساحل جلد ہی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتا اور ہفتوں اوجھل رہتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے حدِ نظر پر سمندر آسمان سے مل گیا ہو۔ تقریباً ڈیڑھ ماہ کے اس بحری سفر کے دوران، میں نے کھلے سمندر کے آسمان کو جس جس طرح اس کے مختلف رنگ و روپ میں دیکھا اس کی یاد نہیں بھولے گی۔ سمندر اور آسمان کا جی بھر کر نظارہ کرنے کے لئے میں اکثر جہاز کے برج Bridge پہنچ جاتا تھا۔ برج اس اونچی جگہ کو کہتے ہیں جہاں سے کپتان جہاز رانی کے فرائض انجام دیتا ہے۔ پانی سے سورج کا طلوع ہونا اور پانی میں ڈوب جانا، سمندر کی چاندنی رات، اندھیری رات میں چمکتے ہوئے تارے، ہر منظر ایک عجیب داستان ہے۔ اندھیری راتوں میں ایسا لگتا تھا کہ ہم ہیں تو سہی، مگر کہاں، معلوم نہیں۔ شاید کسی خواب میں سفر کر رہے ہیں۔ گویا جسم کی قید سے آزاد حواسِ خمسہ ہوا کے سمندر میں تیر رہے ہیں۔

یہاں اگر میں پوٹھوار کے آسمان کا ذکر نہیں کروں تو یہ کفرانِ نعمت ہوگا۔ اسی خطۂ ارض و سما نے مجھے حسنِ نظر سے شناسائی بخشی ہے۔ مسلح افواج کی اکادمی لاہور میں سال بھر کی تربیت کے بعد محکمے میں میرے کام کا باضابطہ طور پر آغاز فروری ۱۹۵۲ء میں سی ایم اے پنڈی کے دفتر سے ہوا۔ اپنی پہلی تقرری پر حاضر ہونے کے لئے رات گیارہ بجے ایک ٹرین پر لاہور میں سوار ہوا۔ پہلے درجے کے ڈبے کا میں اکیلا مسافر تھا۔ ٹرین کے روانہ ہوتے ہی مجھے نیند آ گئی۔ پھر شاید رات کے تین بج رہے تھے کہ اچانک میری آنکھیں کھل گئیں اور میں چونک کر اٹھ گیا۔ دیکھتا ہوں کہ چاندنی کمرے میں بھری ہوئی ہے اور ایک بڑا سا چاند کھڑکی سے دو گز کے فاصلے پر چمک رہا ہے۔ کھڑکی سے باہر اونچی نیچی وادی دور تک پھیلی ہوئی ہے جس پر جگہ جگہ مٹی کے بھورے، مدور، مخروطی تودے ایستادہ ہیں

ستونوں کی طرح کھڑے ہیں۔ جیسے یہ وادی کسی بہت بڑے قدیم شہر کا کھنڈر ہے۔ ہوا، پانی، وقت اور موسموں کی آمد و رفت نے یہ ہیولے کھڑے کر دیئے ہیں۔ میں نے سوچا، شاید انہیں ہی Canyon کہتے ہیں۔

ٹرین تیزی سے گزرتی ہوئی روشنی اور سائے کی بچھی ہوئی شطرنج کو قطع کرتی جاتی تھی۔ اس وقت تو میں یہاں کے جغرافیہ سے قطعی لاعلم تھا لیکن اب کہہ سکتا ہوں کہ جہلم کی چھاؤنی گزر چکی تھی اور ہم پوٹھوار کے علاقے میں داخل ہو چکے تھے۔ جہاں کہتے ہیں زمین ہموار نہیں۔ موسم، معشوق اور زندگی کا اعتبار نہیں۔ پوٹھوار سے یہ میری پہلی ملاقات تھی۔ تنہائی، اجنبی راستوں کا سفر، پچھلی رات کا پہر، چاند کی نزدیکی اور چاندنی کا وفور۔ مجھے ایسا لگا کہ کسی آبشار کے نیچے کھڑا ہوں اور چاندنی کی بوچھاڑ سے دم گھٹا جاتا ہے۔ جس کی ابتدائی جھلک ایسا ہو اس کی انتہا کیا ہوگی! تم سمجھ سکتے ہو۔ بہرحال پنڈی اسلام آباد اور اس کے گرد و نواح میں جولائی سے ستمبر تک زمین پر چمکتی ہوئی گھنی ہریالی ہوتی ہے اور آسمان پر دلفریب رنگا رنگی۔ میں ۱۹۷۲ء-۱۹۷۴ء کے دوران ویسٹرج راولپنڈی کے جس مکان میں مقیم تھا اس کی چھت سے دور تک کا علاقہ نظر آتا تھا۔ جب بھی موقع ملتا میں عصر کے بعد چھت پر چلا جاتا اور مغرب کے بڑی دیر بعد لوٹتا تھا۔ حسنِ فطرت کا جو تاثر میرے دل پر ان دنوں مرتب ہوا اس کی عکاسی کسی حد تک "رات" نامی اس چھوٹی سی نظم میں ہوئی ہے۔

ہوا بھیگی ہوئے چپ ہیں ستارے
کشادہ کہکشاں کا راستہ ہے
چھنا چھن چھن صدا جھینگر کی برپا
کہ تارے ریزہ ریزہ گر رہے ہیں
جلا جل انبساطِ کن فکاں ہے
دریچے ٹمٹماتے چاند، تارے
اچانک خواب کی بستی میں جاگے
اور ان پر دائرہ گوں ہے آبگینہ
مری گونجی نگاہوں کی صداؤں کا

زمین پر آسمان کے نیلوفری گنبد سے اپنی دنیا ایک بہت بڑے صدف کی سی نظر آتی ہے۔ اکثر جی چاہتا ہے کہ کینوس اور برش لے کر اس صدف کی تصویر بناؤں جس کی مٹی، پانی اور ہوا میں انسان سمیت دوسرے لاتعداد مخلوق زندگی گزارتے ہیں۔ مگر تصویر اگر بند صدف کی ہو تو اندر کی رنگا رنگی، بوقلمونی

کیسے پینٹ ہوگی اور کون اسے دیکھ پائے گا۔ اگر صدف کا ڈھکن کھول دیں تو اس کا بیرونی حصہ تصویر میں نہیں آئے گا۔ کینوس پر اس عالمگیر صدف کی تصویر نہیں بن سکتی مگر یہ بی کہ ہم صدف میں ابھرتے ہوئے موتی ہیں۔

برادرِ عزیز !!

فطرت کے ماحول میں تمہیں کہیں تضاد نظر نہیں آئے گا۔ مگر آدمی میں بلاشبہ بڑے تضادات ہیں۔ ایک بنیادی تضاد تو یہی کہ آدمی چاہتا ہے کہ اسے بیک وقت استقامت حاصل ہو اور وہ حرکت میں بھی رہے۔ حرکت تو دیکھو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو سیعی اور دوسری انذکاری Extensive and intensive یعنی کھلنے اور بند ہونے والی حرکت۔ جیسے انسان کا دل کہ تواتر کے ساتھ کھلتا اور بند ہوتا رہتا ہے جیسے سمندر کی موجیں کہ ساحل پہ دوڑ کر آتی اور پھر سمندر کے عمق میں لوٹ جاتی ہیں جیسے کائنات سکڑتی اور پھیلتی رہتی ہے۔ پھیلنے اور سمٹنے کی اس متواتر حرکت کے ساتھ ساتھ ہم وقت کی لکیر پر نامعلوم مستقبل کی طرف بڑھتے یا لوٹتے جا رہے ہیں۔ حرکت کے برعکس استقامت یہ ہے کہ ہمارے آج کے حالات اور ماحول کو قیام و قرار حاصل ہو اور وقت ٹھہر جائے۔ چنانچہ حرکت میں استقامت کی اور استقامت میں حرکت کی نفی ہے مگر ان دونوں کیفیات کو بیک وقت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

انسان کے تضادات کی بنیاد تب ہی پڑ گئی تھی جب آدم اور حوا نے شیطان کے کہنے میں آ کر دائمی زندگی اور لازوال سلطنت حاصل کرنے کے لیے شجرِ ممنوعہ کا پھل کھا لیا تھا۔ ان کی آنکھوں کی پٹیاں کھل گئی تھیں اور انہوں نے ان ناروا خواہشوں کو اپنے ہی ننگے جسموں کی صورت میں اپنے سامنے پایا تھا۔ وہ بہت شرمسار ہوئے تھے اور اپنی ننگی ناتواں خواہشوں کی ستر پوشی جنت کے پتوں (مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ) سے کی تھی۔ انہوں نے التجا کی تھی :

"ہمارے رب! ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا ہے۔ تو اگر تو ہمیں معاف نہ فرمائے اور ہم پر رحم نہ کھائے تو ہم نقصان اٹھانے والوں میں ہوں گے۔"

خدائے عزوجل نے ان کی توبہ قبول کر لی تھی مگر ان کی اولاد آج بھی دائمی زندگی اور لازوال سلطنت کی تمنا میں سرشار رہی ہے اور نقصان اٹھاتی ہے۔ چنانچہ انسانوں کی کثیر تعداد قرآن کریم کے مطابق اور تاریخ کی روشنی میں ظلوماً جہولاً ثابت ہوتی ہے۔ جب ایمان کا مرکز اپنی ذات، اپنا قبیلہ، اپنی قومی ریاست ہو تو وہی ماجرا پیش آتا ہے جس کا اندیشہ ازل کے روز فرشتوں نے ظاہر کیا تھا کہ آدمی نیابتِ الٰہی کے اختیارات کا امین اور اس کی

ذمہ داریوں کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ وہ زمین پر فساد پھیلائے اور خون بہائے گا۔ انسان کا ایک تضاد یہ بھی ہے کہ وہ ضعیف ہے اور اس نے بھاری ذمہ داری قبول کر لی ہے۔ یہی تضاد زندگی کا سرخ و سیاہ طربیہ اور المیہ بھی ہے۔

ایک شہر جہاں لاکھوں مرد و زن آباد ہوں اور ان میں کا ہر فرد خدائی کا علم بلند کرے۔ یہ خاکستری سیارہ جہاں سینکڑوں قومیں بستی ہیں اگر ان میں کی ہر قوم خدائی کے جنون میں مبتلا ہو تو خونریزی اور فساد کے سوا اور کیا حاصل ہوگا۔ سلامتی، توازن اور اعتدال، انتشار ات سے رہائی، توحید کے عقیدے، بندگی میں ہے۔ قبیلے قبیلے آدمی آدمی کی خدائی میں نہیں۔ سورہ البلد کے مطابق خدا کے بندوں کی زندگی ایمان، ایثار اور عمل کی ایک تنگ گھاٹی ہے جس میں وہ بے خطر کود جاتے ہیں۔ وہ غلاموں کو طوقِ غلامی سے آزاد کراتے، بھوکوں، یتیموں اور خاک نشینوں مسکینوں کو کھانا کھلاتے ہیں اور ایک دوسرے کو صبر اور رحمت کی تلقین کرتے ہیں۔

ایک ایسا شخص جس کا ذاتِ باری تعالیٰ پر ایمان نہیں تو اس کا ایمان اپنی ذات پر ہوگا۔ یعنی:

یہ جسم زار و ناتواں
یہ محورِ کشاد و رقصِ زندگی

یہی تو ہے۔

یہ بھی نہیں تو اس کا ایمان اپنی گروہ بندی، اپنے قبیلے، اپنی قوم یا قومی ریاست پر ہوگا۔ آدمی کا ایمان اپنی ذات پہ زیادہ دیر تک قائم نہیں رہتا جیسا کہ مرزا یاس یگانہ چنگیزی نے ذاتی تجربے سے دریافت کیا ہے۔

خدا بنے تھے یگانہ مگر بنا نہ گیا

جب ہم اپنے اردگرد بہت سے دوسرے لوگوں کو چلتے پھرتے بولتے دیکھتے ہیں تو اپنے اوپر سے ایمان ڈول جاتا ہے۔ آدمی کا اصل تضاد وہ دوسرا آدمی ہے جو اسے اپنے سامنے سے آتا ہوا نظر آتا ہے۔ یہ دونوں آمنے سامنے ہوں گے تو کیا معاملہ پیش آئے گا۔ کون کس کی تسخیر کرے گا کسے استعمال کرے گا۔ تعاون کرے گا یا تصادم کی راہ دے گا۔ تعاون ہوا بھی تو کس عنوان سے عَلَی الْبِرِّ وَالتَّقْوٰی یا عَلَی الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

آدمی نے فطرت کو مسخر کر لیا ہے مگر آدمی خود بھی فطرت کا حصہ ہے۔ جب تک آدمی آدمی کو مسخر نہ کر لے فطرت کی تسخیر مکمل نہیں ہوگی۔ چنانچہ آج کے انسان نے ایک سماجی سمجھوتے Social Contract کے تحت خود کو اپنی قومی ریاست کے حوالے کر دیا ہے۔ یہ لادینی قومی ریاست ہی اب اس کا معبود ہے۔ یہی اسے لحد سے لحد تک تحفظ دیتی اور روزی بہم پہنچاتی ہے۔ زمین پر ان جغرافیائی، نسلی، لسانی، لادینی قومی ریاستوں کی تعداد اس وقت تک بھگ ایک سو ساٹھ ہے اور یہ آپس میں متصادم ہیں۔ یہ قومی ریاستیں ارتکازِ قوت

کی ہم میں گتھی ہوئی ہیں۔ یہی ایک دوسرے کو بڑا چھوٹا اور منجھولا شیطان کہتی ہیں۔ یہی ایک دوسرے کو بدی کا سامراج Evil Empire کہتی ہیں۔ انہوں نے اپنے شہریوں کو مسخر کر لیا ہے اور یہی ریاستیں انسانی حقوق کے ڈنکے بھی پیٹتی ہیں۔ یہ قومی ریاستیں بزعم خویش ارتقائی سفر پر رواں ہیں۔ ان کی منزل ابدی زندگی اور لازوال سلطنت ہے۔ یہ بھی یاد رکھو کہ ایک نسل کے بعد دوسری اپنے طور پر از سرِ نو زندگی کے تجربے سے گزرتی ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ آوردگان رفتگاں کے تجربے سے سبق سیکھیں۔ چنانچہ تازہ واردان میں سے ہر فرد ہر قوم کو بہت خجل اور خوار ہونے کے بعد اپنے وقت پہ معلوم ہوگا کہ وہ ظلم اور جہل کے مسافر ہیں۔

برک ہارٹ کے مطابق شعور کی بیداری انسانی تاریخ کا نقطۂ آغاز ہے۔ آدمی خود آگاہ ہوا تو فطرت سے کٹ کر اس پر کام کرنے لگا۔ فطرت پر عمل کرنے کے لیے آدمی کا بااختیار ہونا ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی جماعت بندی کر لے کہ اکیلا چنا بھاڑ نہیں جھونک سکتا۔ بااختیار ہونا فرد کی آزادی اور اس کے ذاتی تحفظ سے مشروط ہے۔ جبکہ جماعت بندی میں فرد کو تحفظ تو حاصل ہوتا ہے مگر اس کی آزادی پہ پہرے لگ جاتے ہیں۔ یہ وہ تضاد ہے جو آج ہماری جان کا آزار بن چکا ہے۔ بیسویں صدی میں ہم نے ریاستی تنظیم کی بنتی بگڑتی ہوئی کیا کیا شکلیں نہیں دیکھیں۔ ایک اینگلو سیکسن جمہوریت تھی جس نے دنیا کے وسیع و عریض علاقے پر اپنا اجارہ قائم کر لیا تھا۔ اس طلسم کو توڑنے کے لیے نسلی فسطائیت، آئی اور مزدوروں کی آمریت نے سر اٹھایا۔ پھر یہ دونوں لڑ پڑے اور اس کے نتیجے میں چھوٹی بڑی بیسیوں قومی ریاستوں کے ساتھ دو بڑی بالادست، سرمایہ دار اور سوشلسٹ ریاستیں وجود میں آئیں۔ ان فلاحی قومی ریاستوں کا نظم و نسق، سیاسی، دفاعی اور معاشی شعبوں میں ہی نہیں عام شہریوں کی معاشرتی اور ذاتی زندگی میں بھی دخیل ہو گیا ہے۔ ایس لیتھس S. Leathes جدید کیمبرج تاریخ میں اس کی توجیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"شعوری عمل کے ذریعے سماجی اصلاح کے امکان پر ایمان یورپی ذہن کی ایجاد ہے۔ اس لیے اس عقیدے کو پسِ پشت ڈال دیا ہے کہ آزادی ہماری ذات و مدد ہے۔ ان دنوں سماجی اصلاح کے نظریہ کی ترویج اتنی ہی اہم اور اسی قدر ممکنات کی حامل ہے جتنا فرانس کے انقلاب کے زمانے میں انسانی حقوق کا عقیدہ تھا۔"

اب جبکہ فرد کی آزادی پہ پہرے لگ گئے ہیں آرنلڈ ٹائن بی اپنی کتاب 'ایک مورخ کا تصورِ مذہب' میں کہتے ہیں:

"ان حالات میں اتنی پیش بینی کی جا سکتی ہے کہ عالمی تاریخ کے آئندہ باب میں نئی نوع

انسان اپنی بیشتر سیاسی، اقتصادی اور شاید خانگی آزادیوں کے نقصان کی تلافی روحانی آزادی کے مد میں سرمایہ لگا کر ڈھونڈے گی اور ارباب اقتدار ایک ایسے زمانے میں، جب مذہب ویسا ہی بے ضرر نظر آنے لگا ہے جیسا تین سو سال پہلے ٹکنولوجی تھا، اپنی رعیت کے اس رجحان کو رواداری سے دیکھیں گے۔"

روز افزوں بدلتے ہوئے ٹکنولوجیکل ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کے لئے جو سماجی اصلاح اوپر سے نافذ ہوتی رہتی ہے اس کی گھٹن سے بچنے کے لئے میں نے بھی ٹائن بی کے مشورے سے اپنے لئے بے ضرر شاعری اور اس سے بھی زیادہ بے ضرر مذہب میں پناہ ڈھونڈلی ہے۔ دن بھر کی شکست و ریخت کے بعد شاعری اور مذہب ہی سے میری حیثیت عرفی بحال ہوتی ہے۔ چنانچہ دنیا کے بھرے پرے بازار سے جہاں انواع و اقسام کی چیزیں بک رہی ہیں، میں نے اپنے لئے شاعری اور بندگی کا انتخاب کر لیا ہے۔ شاعری کا پھیلاؤ افقی ہے۔ یہ ہمدردی یگانگت، بھائی چارے اور محبت کی زبان ہے ؎

درد دل کے واسطے پیدا کیا انسان کو
ورنہ طاعت کیلئے کچھ کم نہ تھے کروبیاں

درد دل کے اس سمندر سے موجیں برابر اوپر اٹھنے کی کوشش کرتی رہتی ہیں۔ یہ اس کشش کے سبب سے ہے جس کا مرکز اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ صعود کرنے کی اس کوشش کا نام شاعری ہے۔ اس کوشش کے جواب میں دین کے عمودی آبشار سے آسمانی فیوض زمین پر برستے ہیں اور بے چین دلوں کو سکون بخشتے ہیں۔ شاعری اور مذہب رشتۂ باری کا افقی اور عمودی نقشہ ہے جو کائنات کو صورت اور معنویت عطا کرتا ہے۔ یہ وہ نقشہ ہے جس میں ایک عام سا آدمی اپنی خلوت و جلوت میں فرش کو عرش سے جڑا ہوا دیکھتا ہے۔ یہی وہ نقشہ ہے جو اسے زندگی گزارنے کا حوصلہ عطا کرتا ہے۔ یہ نقشہ اگر تم آدمی کی زندگی سے نکال دو تو وہ بے دم ہو کر ایسے غبارے کی طرح زمین پر گر پڑے گا جس سے ہوا نکل گئی ہو۔

میتھیو آرنلڈ انگلینڈ کے انیسویں صدی کے ممتاز شاعر اور تنقید نگار نے کہا ہے:

"ہمارے مذہب کا مضبوط ترین حصہ اس کا شعری حصہ ہے۔"

انہیں یوں کہنا چاہئے تھا کہ ہماری شاعری کا اہم ترین حصہ وہ ہے جو عرش اور فرش کے رشتے کے احوال کھولتا ہے یعنی نکتۂ توحید کی تفسیر بیان کرتا ہے۔ شیخ شرف الدین یحییٰ مکتوبات صدی میں ایک جگہ فرماتے ہیں کہ توحید کائنات کی تجربہ ہے۔ بلاشبہ ایسا ہی ہے اور شاعری اس تجربہ کی زبان ہے۔ جو شاعری تفسیر توحید کے ذیل میں نہیں آتی وہ میری دانست میں سراسر ہنگامی، خارش زدہ اور آتش بپا ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"اے بنی نوع انسان! ڈرو اپنے رب سے جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے بہت سے مرد عورت دنیا میں پھیلا دیئے۔ اور ڈرو اللہ سے جس کے نام پر تم ایک دوسرے سے اپنے حق مانگتے ہو اور قرابت داری کا خیال رکھو۔ بے شک اللہ تم پر نگراں ہے۔" (۴:۱)

سورہ النساء کی یہ آیت نکاح کے خطبے میں پڑھی جاتی ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ زندگی اور مہر و محبت کا سرچشمہ ہے۔ ہم ایک دوسرے کو محبت، مودت اور مروت کیلئے اللہ کا واسطہ دیتے ہیں۔ سائل دستِ سوال دراز کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اللہ کے نام پہ دے بابا!"

اسی نام کے حوالے سے ہم ایک دوسرے سے رحم کی درخواست کرتے ہیں۔ یہی نام ہمارا باہمی رشتہ ہے۔ اسی نام سے ہمارے تمام شب و روز آپس میں بندھے ہوتے ہیں پیدائش سے آج تک کے شب و روز۔ اسی نام پہ ہماری تشکیلیں بنی ہیں اور اسی سے ہمارا اجتماعی تسلسل قائم ہے۔

حیثیتِ عرفی

آدمی کیا ہے؟

وقت اور مقام میں پڑی ہوئی ایک گرہ جو حرکت میں ہو۔ شعور کے ناخن سے یہ گرہ کچھ ڈھیلی کر لینی چاہیئے تاکہ سانس لینے میں آسانی رہے۔ سفر میں لوگ عموماً پیٹی ڈھیلی کر لیتے ہیں۔ پابندیوں میں آزادی اسی فراخی کو کہتے ہیں۔ تم کہو گے گرہ کشائی تدبیر کا رسا معلوم۔ اگر یہ تدبیر کی نہیں محض سوچ کی بات ہے، حوصلے کی بات ہے۔ زندگی گزارنے کے لئے تدبیر سے زیادہ حوصلے کی ضرورت ہوتی ہے۔

ئے سکائی لارک کے متعلق لکھا ہے کہ یہ پرندہ اپنی نغمہ ریز پرواز میں جب آسمان کی اونچائیوں پر پہنچتا ہے تو وہاں بھی اس کا رشتہ زمین پر اپنے آشیانے سے استوار رہتا ہے۔ شاعر نے ان دونوں مقامات کو Kindred points of Heaven and Home یعنی کے زمینی اور آسمانی نکتے کہا ہے۔ شاعری بھی ایک اڑان ہے۔ آزادی کا ایک وسیلہ ہے۔ آزادی شاید اپنی ذات کے ابداع کا نام ہے جیسے حسرت موہانی کو قید و بند میں بھی آزادی حاصل تھی۔ گرچہ سامانِ سحر کا خانہ انتظاری کا مگر حسرت روزے سے ہوتے تھے اور چکی کی مشقت کے ساتھ مشقِ سخن جاری رہتا تھا۔

آزادی کے بارے میں اقبال نے کہا ہے :

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پا بہ گل بھی ہے
انہی پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کرلے

ایک دن میں سوچ رہا تھا کہ بھلا کس طرح صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے اور پا بہ گل بھی ہے کہ اتنے میں جناب منظر حسین رزمی آگئے۔ رزمی صاحب وزارتِ تعلیم میں معاون مشیرِ تعلیم ہیں۔ ان سے پوچھا تو کہنے لگے :

"صنوبر، سرو جیسا ایک سَتواں درخت ہے۔ زمین میں اس کی جڑیں گڑی ہیں اور وہ آسمان سے ہمکلام رہتا ہے۔ اس میں استقامت بھی ہے اور سرفرازی بھی۔ جانتے ہیں، صنوبر کا جو استعارہ اردو شاعری میں مستعمل ہے وہی چینی شاعری میں بھی ہے۔ میں نے ماؤزے تنگ کی چینی نظموں کا اردو ترجمہ کیا ہے۔ ماؤ نے ایک نظم اپنی پہلی بیوی مرحومہ کی یاد میں لکھی ہے۔ اس نظم میں انہوں نے اپنی اہلیہ کو صنوبر سے تشبیہ دی ہے۔ نظم کا پہلا مصرع یوں ہے ۔ "تم نے اپنا سرو، میں نے بھی صنوبر کھو دیا۔" اس مصرعے میں وہ اپنی ایک خاتون دوست سے مخاطب ہیں جن کے شوہر کا انتقال اُسی سال ہوا تھا۔"

چنانچہ سکائی لارک کی طرح صنوبر کا بھی عرش اور فرش کے دو مقامات اُنس سے رابطہ رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سورہ ابراہیم میں نیک بات کی مثال ایک ایسے شجرِ طیبہ سے دی ہے جس کی جڑیں زمین میں ثبت اور شاخیں آسمان کو پہنچتی ہیں۔

جڑ بیٹے اور درخت کی بات ہوئی۔ اب پھولوں کی سنو۔ میرا ایک شعر ہے :

زمزمہ سنج ہیں طیورِ گل
رنگ پرواز ہے ترانہ ہے

یعنی پھول کی چڑیا گا رہی ہے۔ رنگ اس کی اڑان اور اس کا ترانہ ہے۔ پھول سے آتی ہوئی خوشبو کو بھی ترانہ کہہ سکتے ہیں جیسے پھول کے لئے ان کا رنگ، ان کی خوشبو، طیور کے لئے پرواز۔ درختوں کے لئے قامت اور استقامت، آزادی اور ابلاغ کے وسیلے ہیں ویسے ہی انسانوں کے لئے شاعری اور مذہب ہیں۔

میری ۱۹۵۴ء کی نظم "بقا" شاید تمہیں یاد ہو۔ یہ "جوئے تشنہ" میں شامل ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل سطریں دیکھو :

یہاں وہاں جو پھوٹتے ہیں بلبلے
تو ان کے واسطے نہیں
بہ اعتبارِ مادہ تو

کہ اعتبارِ ماد تو میں قیدو بندِ ذات ہے

کہ ذات بے ثبات ہے

اسیرِ حادثات ہے

ہمارے درد کی دوا سپردگی بے خودی

سپردگی بیخودی ثبات ہے نجات ہے

خدا کا اس پہ ہاتھ ہے

ایک غزل میں یہ شعر آتا ہے۔

حبابِ آبِ رواں ہوں میں سیلِ آب نہیں

نشہ شراب کا ہوں موجۂ شراب نہیں

آدمی اپنی نفی کر کے ہی مطلق سچائی سے رشتہ جوڑ سکتا ہے۔ ع

صاحبِ نظر ہوا ہے تو اپنی نفی بھی کر

چنانچہ میرے تضادات روح کی اس پکار میں حل ہو گئے ہیں جسے شاعری کہتے ہیں۔ اس جذبے میں جذب ہو گئے ہیں جسے بندگی کہتے ہیں۔

پانی پہ اس کی روانی کے جوش سے جو بلبلے سے بن جاتے ہیں آدمی کی زندگی ویسی ہی کوئی چیز ہے۔ ان شفاف بلبلوں کے آر پار دیکھا جا سکتا ہے۔ اس بلبلے کے اندر سے نیلا آسمان اور آسمان پر چمکتا ہوا سورج صاف نظر آتے ہیں۔ اس شفاف بلبلے کے اندر سے تم سیاہ رات میں چمکتے ہوئے تارے بھی دیکھ سکتے ہو۔ آدمی کو بھی بلبلے کے آبی گنبد کی طرح صاف اور شفاف ہونا چاہئے تاکہ اسے گنبد کے باہر کی پھیلی ہوئی کائنات نظر آتی رہے۔

مگر گدلے پانی کا بلبلہ کثیف ہوتا ہے۔ مغربی تہذیب کا پانی بہت گدلا ہے۔ چنانچہ ماحول کی کثافت کا رونا لوگ عام طور پہ روتے رہتے ہیں اب یہ گدلا پانی اب تمام دنیا پہ پھیل گیا ہے۔ اس پر اب جو بلبلے جنم لیتے ہیں وہ سب کثیف ہوتے ہیں۔ یہ کثیف بلبلے، یہ مادہ پرست لوگ اپنی ذات کی کثافت کو شعور ... سمجھتے ہیں وہ اپنے اندر سے آسمان کو نہیں دیکھ سکتے۔ اس ضمن میں گائی ایٹن صاحب Gai Eaton اپنی کتاب "قلعہ کا بادشاہ" King of the Castle میں ایک جگہ ... ہیں۔

کچھ لوگ اس بلبلے کو ہی سب کچھ جانتے ہیں اور انکار کرتے ہیں کہ اس کے ہونے سے گنبد کے باہر بھی کسی حقیقت کا وجود ہے۔

گمشاؤں کے جنگل گھنے ہو گئے ہیں

کھلے آسماں تک، کھلی دھوپ تک
راہ جاتی نہیں ہے
تو اب کیا کریں ہم!

آزادی اور روحانی ارتقاء کے موضوع پر رچرڈ باخ نے ایک بڑی دلچسپ اور اثر انگیز علامتی کہانی جوناتھن لی ونگسٹن نامی ایک سی گل کی لکھی ہے۔ سی گل آبی پرندے ہیں۔ سمندر کے کنارے ٹھکانہ رکھتے ہیں اور مچھلیاں مچھلیاں پکڑنے والی کشتیوں پر منہ لگائے ہوئے عام طور پر نظر آتے ہیں۔ صبح صبح جھنڈ کے جھنڈ ہوا میں اٹھتے اور پانی پر گر گر کر مچھلیوں کا شکار کرتے ہیں۔ خوراک کے لیے ان کی آپس میں دھکم پیل اور لوٹ کھسوٹ بھی بہت ہوتی ہے یہ تیز اور اونچا اڑنے والے پسند نہیں۔ مگر جوناتھن عام سی گل نہیں تھا۔ وہ تو لاکھوں میں ایک اپنی نوعیت کا واحد سی گل تھا۔ ماہی گیری کشتیوں سے پھینکی ہوئی مچھلیوں، باسی روٹی کے ٹکڑوں یا اسی رزق سے جس سے پرواز میں کوتاہی آتی ہو، اسے کوئی رغبت نہیں تھی۔ وہ اڑنا اور اڑتے ہی رہنا چاہتا تھا۔ وہ دیکھنا چاہتا تھا کہ اڑان کی حدیں کیا ہیں۔ وہ آزادی کا رسیا تھا۔

ایک پرواز بال و پر سے پرے
بال و پر ہی تو قید خانہ ہے

کم عمر جوناتھن کو ایک دن اس کی ماں نے ٹوکا:

"تم سے جھنڈ کے اور سی گلوں کی طرح کیوں نہیں رہا جاتا۔ ایسے نرالے کیا ہو؟ کھاتے کیوں نہیں؟ دیکھتے نہیں سوکھ کر ہڈی چمڑا رہ گئے ہو؟"

باپ نے تنبیہ کی: "دیکھو جوناتھن۔ سردیوں کے دن دور نہیں۔ کشتیاں خال خال رہ جائیں گی۔ بالائی سطح کی مچھلیاں گہرے پانیوں میں اتر جائیں گی۔ تمہیں سیکھنا ہے تو یہ سیکھو کہ خوراک کیسے حاصل کی جاتی ہے۔ پرواز کے کیا کہنے مگر ہوا میں اڑان یا پھسلان کو تم کھا نہیں سکتے۔ مت بھولو کہ تمہاری اڑان بس اس لیے ہے کہ تم خوراک حاصل کر سکو۔"

مگر جوناتھن پر محبت بھری نصیحتیں کارگر نہ ہوئیں۔ وہ کھانے پینے سے بے نیاز۔ اونچی اڑان، تیز سے تیز تر پرواز، اندھیری رات میں اڑنے، ہوا میں غوطہ خوری، قلابازیاں کھانے اور ہوا میں پھسلنے Glide کی اپنی دھن میں بھول کر مشق کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اس نے وہ تمام حدیں توڑ دیں جو سی گل کی پرواز پر مدت مدید سے قائم تھیں۔ مگر یہ باتیں سی گل کے حلقے میں ناپسندیدہ تھیں۔ چنانچہ اسے پاداش جرم میں حلقہ بدر کر دیا گیا اور جوناتھن نے ساحل دور دراز کونوں میں بسیرا کر لیا۔ یہاں اسے تنہائی کا خوف نہیں مگر اس کا غم تھا کہ اس کے ساتھیوں نے اس شوکت پرواز

سے انکار کر دیا تھا جوان کی منتظر تھی، اور آنکھیں کھول کر دیکھنے کے روادار نہیں تھے۔

یہاں سے جوناتھن کی نئی زندگی شروع ہوئی جس میں آزادی کی سرحدیں مرحلہ وار کھلتی چلی گئیں۔ بال و پر سے آزادی ملی۔ مقام اور وقت کی بندشیں ٹوٹ کر رہ گئیں۔ یہاں تک کہ وہ محبت کی آزاد اور بے کنار دنیا میں پہنچ گیا ایسی دنیا جسے زوال نہیں۔ ایک ایسی زندگی اسے مل گئی جو سود و زیاں کے حوالوں سے عاری تھی۔ اسے شعور کی پرواز کہیں گے۔ وہ پیراگ جس کے متعلق اقبال نے کہا ہے:

ہمت کو شناوری مبارک
پیدا نہیں بحر کا کنارہ

زندگی کیا ہے۔ مگر ایک فریضہ۔ جوناتھن کے شعور پرواز اور احساس فرض کے حوالے سے مجھے پینگوئن کی پیراگی یاد آتی ہے۔ پینگوئن کو بھی آبی پرندہ ہی کہتے ہیں مگر یہ اڑ نہیں سکتا۔ البتہ سمندر کی ابھری ہوئی موجوں میں بہ آسانی تیرتا ہے۔ یہ وہ پرندہ ہے جو خشکی پر آدمی کی طرح دو پاؤں پہ چلتا ہے۔ جھنڈ میں دیکھیے تو یوں لگتا ہے مولوی صاحبان سفید کرتوں پر کالی عبا ڈالے صف بصف کھڑے ہیں۔ جنوبی منطقہ Southren Hemisphere میں غیر آباد جزیروں کے سنسان ساحلوں پہ اس کی بستیاں آباد ہیں۔

برفانی بارشوں اور کاٹتی ہوئی ہوا کے جھونکوں میں مادہ پینگوئن کھڑے کھڑے دو ہفتوں پر انڈے رکھ کر انہیں اپنے لبادے سے سیتی ہے کیونکہ زندگی ایک محبت بھرا فریضہ ہے پھولوں کی ہری شاخ ہے کانٹوں سے بھری ہے۔ زندگی میں تضاد تب پیدا ہوتا ہے جب ہم اسے فریضہ نہیں اپنے تن و توشں کی پرورش کا دورانیہ سمجھنے لگتے ہیں۔ سی گل یا پینگوئن سے سبق لینے میں ہمیں کوئی عار نہیں ہونا چاہیے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

"اور نہیں کوئی زمین میں چلنے والا اور نہ کوئی پرندہ کہ اپنے پروں پر اڑتا ہے مگر تم جیسی امتیں"۔

(۶: ۳۸)

زندگی ایک دورانیہ ہے جس میں وقت کا خلا ہے۔ ایسا خلا جسے ہم اپنی دہلیز سے افق تک پھیلا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں۔ جسے ہم اپنی خلوت، اپنی داخلی زندگی میں محسوس کرتے ہیں۔ اس خلا کو کیسے پاٹا جائے؟ ڈرتے ہیں کہ خلا ہی لپٹا ہوا وقت ہمیں نگل نہ جائے۔ کیا ہم اس خلا کو افزائش نسل، تیز رفتاری، بلند و بالا عمارتوں ہتھیاروں، زیادہ پیداوار اور اسراف سے بھر سکتے ہیں؟ آدمی کو خالی جگہوں کو بھر دینے کا ہوکا ہے۔ قارون کی خواہش تھی کہ اس خلا کو وہ اپنے خزانے کی کنجیوں سے بھر دے۔ خزانے کی کنجیوں سے تو نہیں البتہ ہم اپنی عمر کی میعاد کو حرف آگہی سے معمور کر سکتے ہیں۔ زندگی، ارتقائے شعوری کا سفر ہے۔ اللہ اگر توفیق دے تو ہم اسے کامیاب واپسی کا سفر بھی کہہ سکتے ہیں۔

انسان ایک ایسا آئینہ ہے جسے معلوم ہے کہ وہ آئینہ ہے۔ جو یہ بھی جانتا ہے کہ آئینے میں کون محوِ آرائش ہے۔ مگر اُس حسنِ بے پروا کو آدمی دیکھ نہیں سکتا جیسے ایک جزو اپنے کل کو نہیں دیکھ سکتا۔

تڑپتے ہیں مرے سینے میں جلوے
مگر آئینہ دیدہ ور نہیں ہے

دیکھنا خودی سے ممکن ہے اور اس کی محرک اپنی محبت ہے۔ چنانچہ دیکھنے کا عمل یعنی نگرانی اس کے ساتھ خاص ہے جو مخلوقات کو عدم سے وجود و نمود میں لاتا ہے۔ ہاں جاننے کی کوشش جانکاری کے مدارج طے کرنا مخلوق کا کام ہے۔ کائنات شعور کی حالت ہے جو ہر دم مضطرب اور متغیر رہتی ہے۔ اس میں اگر مخلوقات ایک دوسرے یا خود کو دیکھنے لگ جائیں تو بس دیکھتی ہی رہ جائیں گی اور کچھ سمجھ نہ پائیں گی۔

بہت موجوں پہ موجیں ٹوٹتی ہیں
مگر اِک دکھ کو کس نے جانا

دیکھنے کے لئے تمہیں انتشار پیدا کرنا ہوگا، چیزوں کو بکھیرنا ہوگا، خود اپنے کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہوگا۔ مگر جاننے کے لئے ان اجزاء کو سمیٹنا ایک وحدت میں باندھنا ہوگا۔

تم دوربین یا خوردبین سے جسم یا مادّے کے اندر کی دنیا ہی دیکھ سکتے ہو۔ لہو کی ایک بوند کو خوردبین کے شیشے پر پھیلا کر دیکھو تو وہ کرۂ ارض کا نقشہ نظر آئے گا۔ اس میں دریا، پہاڑ، سمندر، چاند اور ستارے نظر آئیں گے۔ مادی دنیا ایک بھول بھلیاں، ایک سرنگ ہے جس سے باہر نکلنے کا راستہ دوربین یا خوردبین نہیں دکھا سکتے۔

اگر کسی پیدائشی نابینا کو آنکھیں عطا ہو جائیں تو اسے دنیا کوڑے کباڑے سے بھری ہوئی نظر آئے گی۔ ابھی اس کی آنکھیں بند ہیں تو وہ اپنے ماحول کا کسی حد تک تجریدی مطالعہ کرتا ہے۔ آنکھیں مل گئیں تو اسے زر، زمین، زن کے وہ امتیازات نظر آنے لگیں گے جو ہمارے تضادات کا سبب ہیں۔

دیکھنا کوئی معنویت کوئی اصلیت نہیں رکھتا۔ البتہ اسے جاننے کے درجے پر پہنچنے کے لئے بڑی احتیاط کے ساتھ ایک کمزور سے زینے کے طور پر استعمال کرنا چاہئے۔ اگر جان گئے تو پا لیا اور پا لیا تو تضادات محو ہو گئے آدمی سے بہت سے تو درخت، دریا اور پہاڑ ہیں کہ انہیں دیکھ کر آنکھوں میں حیرانی، دل میں گھبراہٹ پیدا ہوتی ہے۔ حقیقت کی تھوڑی بہت جانکاری حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر تم خدا رسیدہ لوگوں کو دیکھو گے تو خدا کی پہچان حاصل ہوگی۔ خدا کو پہنچا ہوا اسے کہتے ہیں جو دیکھنے سے گزر کر جاننے کے درجے پر پہنچ گیا ہو۔

یادداشت

سراج منیر

روایت ۱۰

خود کو میرا چچا زاد بتاتا تھا مجھے ایک نیم حکیم کے پاس لے گیا۔ وہ ننگِ حذاقت باتیں بنانے میں حاذق تھا کہنے کو طبیب تھا لیکن نفس پرستی اس میں اتنی رچ گئی تھی کہ عوام الناس اسے ماہرِ نفسیات کہتے تھے۔ اس نے مجھ سے بے تکی بے معنی باتیں کرنی شروع کر دیں۔ بُرا ہو اس عارضۂ نسیان کا۔ مجھے اب تفصیلات یاد نہیں ہیں لیکن کچھ گمان پڑتا ہے کہ جب پچھلے دنوں ہلاکو خان ابن ظہیر الدین بابر نے اصفہان پر حملہ کیا اور فصیلِ شہر کے قریب زبردست رن پڑا تو اہلِ شہر پچھلے دروازے سے فرار ہونے لگے۔ میں شہر کے متمول اصحاب میں سے تھا۔ میں نے اپنا اندوختہ جو پانچ ہزار اشرفیوں اور مٹھی جواہرات اور ایک ہزار ملکہ وکٹوریہ کے چاندی کے روپوں پر مشتمل تھا، ایک تہ خانے میں پوشیدہ کیا کہ اگر اللہ نے اس شہر میں دوبارہ آنا نصیب کیا تو کام آئے گا۔ وہ بندۂ نفس ماہرِ نفسیات اور وہ ناہنجار چچا زاد مل کر مجھ سے اس خزانے کا پتہ پوچھنا چاہتے تھے۔ یہ درست ہے کہ مجھ کو عارضۂ نسیان کا ہے لیکن بحمد اللہ ابھی میرے ہوش و حواس ٹھکانے ہیں۔ میں صاف مکر گیا۔ مجھے وہ طاق یاد تھا جس پر یہ خزانہ رکھ کر میں نے اینٹیں لگا دی تھیں۔ لیکن میں نے انہیں بتایا کہ میں بنارس کا رہنے والا ہوں اور میں نے کبھی اصفہان کی شکل بھی نہیں دیکھی۔ البتہ اپنا حال میں نے اس طبیب کو تفصیل سے بتایا کہ ممکن ہے اس کے پاس کوئی نسخہ ہو جو اس عارضے سے مجھے نجات دلا دے۔ جو احوال میں نے اسے سنایا وہ لفظ بہ لفظ درست تھا اور ابنِ خلدون کی تاریخ کی پانچویں جلد میں مرقوم تھا۔ یہ ان دنوں کی بات تھی جب میں اہلِ بادیہ کے ساتھ صحراؤں اور نخلستانوں میں مارا مارا پھرتا تھا۔ ہمارے اونٹنیوں کے تھن خشک ہو گئے تھے اور بارش اس برس بالکل نہیں ہوئی تھی صحرا کی ریت اور ریگِ جہنم کی طرح گرم تھی اور نخلستانوں میں خشک سالی کا دور دورہ تھا اور ہماری چھاگلوں میں پانی نذر ہو کر تہہ سے جا لگا تھا۔ میں بار بار راستہ بھول کر قافلے سے بچھڑ جاتا اور یہی وہ زمانہ تھا جب مجھ پر اس ناہنجار بیماری کا حملہ ہوا۔ اس دوران میں نے بہت سی مصیبتیں جھیلیں اور ان سارے مصائب کا احوال اسد نام کے ایک فرنگی نے انگریزی زبان میں اپنی کتاب میں لکھا ہے مگر اس نے یہ سب واقعات اپنی سمت منسوب کر لیے ہیں۔ مکہ دور تھا۔ صحرا پانی کے ایک قطرے سے بھی خالی تھا، میری اونٹنی کمزور تھی اور میں عارضۂ نسیان کی وجہ سے بار بار راستہ بھول جاتا تھا۔ حج کا موسم گزرتا جا رہا تھا اور میری طبیعت سخت پریشان تھی۔

میں نے یہ ساری تفصیل طبیب کو سنائی اور اسے یہ بھی بتایا کہ یہ تمام باتیں اسد نامی فرنگی نے اپنی کتاب میں نقل کر لی ہیں اور میں بہت جلد اس پر مقدمہ کرنے والا ہوں اور ہرجانہ وصول ہوتے ہی میں طبیب کی فیس ادا کر دوں گا۔ اس طبیب نے میرے ہمراہی سے انگریزی میں گفتگو کی اور اگرچہ کہ میں اصفہان کا رہنے والا ہوں لیکن صاحبانِ انگریزی کی زبان خوب سمجھتا ہوں۔ اس طبیبِ نافرجام نے میرے ساتھی کو مشورہ دیا کہ مجھے دارالمجانین میں داخل کر دیا جائے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ نسیان کے عارضے کا علاج دارالمجانین میں کس طرح ہو سکتا ہے۔ میرا گمان یہ ہے کہ فی زمانہ اطبا پر سودا کا غلبہ ہو گیا ہے اور اسی لیے ان کے دماغوں میں اس فاسد خیال نے گھر کر لیا ہے کہ ہر مرض کا علاج

دارالمجانین میں ہو سکتا ہے۔ اللہ ان کے حال پر رحم فرمائے۔

عزیزو! میں نے تمہیں پہلے ہی بتا دیا ہے کہ مجھے داستان طرازی کا از حد شوق ہے اور میں ہر صاحبِ عقل کے لیے اس فنِ شریف کا کسب ضروری جانتا ہوں۔ لیکن یہاں میں داستان طرازی سے گریز کرتا ہوں اس لئے کہ مقصود آپکو اپنے حال سے آگاہ کرنا ہے۔ میں نے داستان گوئی کے علاوہ اور بہت سے علوم و فنون میں دستگاہِ کامل بہم پہنچائی ہے جن میں طب، نجوم، فلسفہ، علم السنہ، کیمیا سازی وغیرہ شامل ہیں۔ میں کچھ عرصہ مطب بھی کرتا رہا ہوں لیکن جب میں نے دیکھا کہ جنون وبا کی طرح پھیلتا جا رہا ہے اور مطب میں آنے والا ہر مریض بجز جنون کے اور کسی چیز کا شکار نہیں تو میں نے یہ پیشہ ترک کر دیا۔ اس لئے کہ ہمہ وقت مجنونوں کے درمیان گھرے رہنا خالی از خطر نہیں تھا۔ آدمی کے ہوش و حواس سلامت رہیں تو کسی نہ کسی طور آذوقے کا بندوبست ہو سکتا ہے۔ آدمی ایسا پیشہ کیوں کرے جس میں عقل و خرد کے ہی رخصت ہو جانے کا خطرہ ہو۔ میں نے اپنے زمانۂ طبابت میں بہت معرکے کے علاج کئے اور میرے شاگردوں نے ان معالجات کی پوری تفصیل ضبط کر کے افادۂ عام کے لیے شائع کر دی ہے۔ سوانح شیخ الرئیس ابنِ سینا کے نام سے یہ کتاب مقبولِ خواص و عوام ہے۔ مجھے اب یہ یاد نہیں کہ شیخ الرئیس میرا ہی لقب ہے کہ میرے معالجات نسیانِ خلق کی وجہ سے کسی اور کے نام منسوب ہو گئے ہیں۔ ہر حال میرے معالجات تفصیل کے ساتھ اس کتاب میں مرقوم ہیں۔ جس کا جی چاہے اٹھا کر دیکھ لے۔ مجھے اب تفصیل یاد نہیں اس لیے کہ شاید میں آپ کو بتانا بھول گیا کہ دورانِ طبابت ہی مجھ پر عارضۂ نسیان کا حملہ ہوا تھا۔ میں نے اپنے شاگردوں کو شہر سبز میں جہاں صاحبقران امیر تیمور کا مزارِ مقدس ہے چھوڑا تھا اور میں نے پھر کہاں کا رخ کیا، کون کون سا دیار دیکھا اب یاد نہیں لیکن ہاں ایک صبح میں نے اپنے آپ کو شہر ہرات میں معماروں کے ایک قافلے کے ساتھ پایا۔ یہ کچھ دن پہلے کی بات ہے۔ بس یوں سمجھئے کہ حضرت عرش آشیانی بادشاہ جہانگیر کی وفات کو دوسرا سال تھا۔ ہندوستان میں شہزادہ خرم نے شاہ جہاں کے نام سے تخت و تاج سنبھال لیا تھا اور تعمیرِ مکانات کی کثرت کی وجہ سے چار دانگ عالم سے ہنرمند ہندوستان کا رخ کر رہے تھے۔ میں چونکہ فنِ تعمیر میں دستگاہ تام رکھتا تھا اس لیے میں نے بھی مناسب جانا کہ سرزمین ہند کو اپنا مسقط الراس قرار دوں تاکہ میرے فن کو بھی شاہی سرپرستی نصیب ہو۔ سنگ تراشی کے اوزار ایک تھیلے میں میری پیٹھ پر بندھے تھے اور ہم لوگ پا پیادہ ہندوستان کی طرف جا رہے تھے۔ کابل کچھ دور رہ گیا تھا کہ اچانک قافلے پر حملہ ہو گیا۔ سب نے بھاگ کر درختوں کے تنے اور کھوہوں میں پناہ لی۔ میں بھی ایک کھائی میں چھپ گیا اور وہیں چھپا دیر تک اوپر منڈلاتے رہے۔ ہمارے اردگرد بم گرتے رہے ان کے زوردار دھماکوں سے کانوں کے پردے پھٹ گئے۔ قافلے کے لوگوں میں سے اکثر راہیِ ملکِ عدم ہوئے اور جو باقی بچ گئے ان میں سے میرے علاوہ سب کا دماغی توازن خراب ہو گیا۔ دھماکوں سے میرے اعصاب پر بھی ضرب آئی اور مجھ پر انہی دنوں سے عارضۂ نسیان کا حملہ ہوا۔

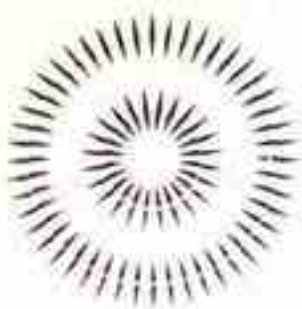
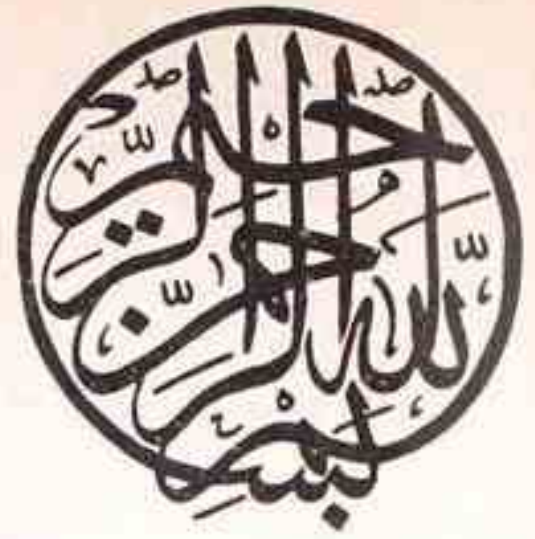
اب مجھے یاد نہیں کہ ہوائی جہازوں نے ہم پہ کابل کے قریب حملہ کیا تھا اور وہ روسی تھے یا وہ اسرائیلی طیارے تھے۔
اور ہم سب بیروت سے نکلنے والے ایک قافلے میں شامل تھے۔ خیر یہ سب تو غیر اہم تفصیلات ہیں۔ اصل بات
یہ ہے کہ دھماکے سے اعصاب پر ضرب آئی اور نسیان کا حملہ ہوا۔

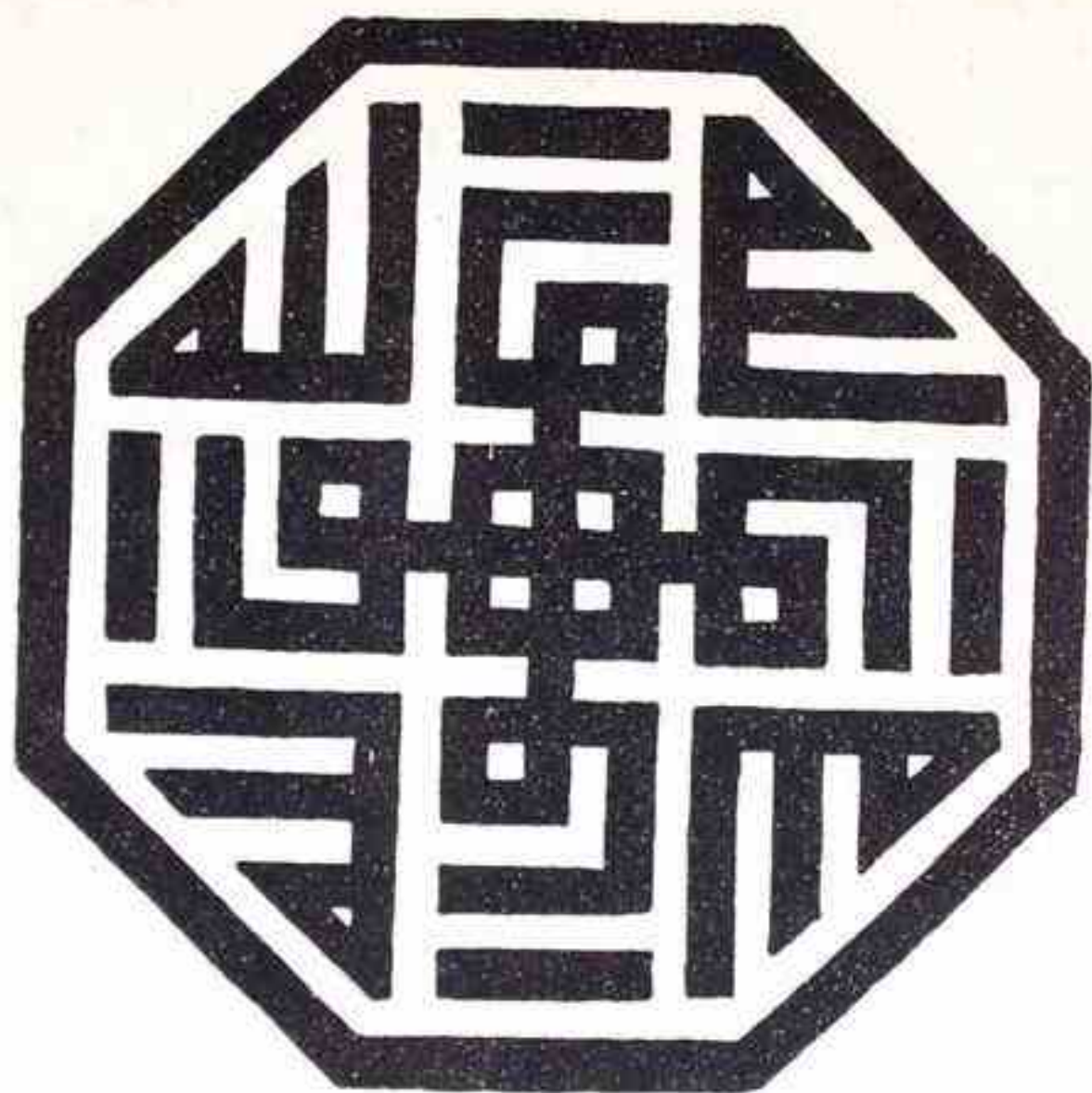
عزیزو — مجھے یہ طویل خونیں داستان سنانے کی کوئی ضرورت نہ تھی لیکن عارضۂ نسیان نے مجھے لاچار کر دیا ہے۔
اسی کی وجہ سے مجھے طرح طرح کے اوہام پیدا ہو گئے ہیں۔ پچھلے دنوں سے میری بصارت بھی جواب دے رہی ہے اور
میرے سر میں سخت درد رہتا ہے۔ گرمیوں میں یہ تکلیف بہت شدت پکڑتی ہے۔ اس کا علاج میں نے یہ ڈھونڈا ہے
کہ میں پہاڑوں کی طرف نکل جاتا ہوں۔ اور کسی ایسی وادی میں جہاں گھنے جنگلات ہے برف پڑتی ہو قیام کر لیتا ہوں۔ اوہام
مجھے ستاتے رہتے ہیں۔ کبھی مجھے شک ہوتا ہے کہ میں نصرانی ہو گیا ہوں۔ کبھی نعوذ باللہ یہ الحاد کا دورہ پڑتا ہے
ایک خاص بات یہ ہے کہ درد سر اور الحاد کا دورہ ساتھ ساتھ پڑتا ہے۔ بہر حال پہاڑ کے دامن میں قیام میرے لیے
مفید ہے۔ اس کا ایک نقصان یہ ہے کہ میں جس یونیورسٹی میں پڑھاتا تھا وہاں سے مجھے بلا تنخواہ رخصت دے دی گئی
ہے اور میری جگہ ایک قومی الفکر مجنون کو مقرر کیا گیا ہے۔ بہرحال تنخواہ کی رقم رہ گئی ہے لیکن ان علاقوں میں چیزیں
سستی ہیں اور گزر بسر آسانی سے ہو جاتی ہے۔ آجکل میں ایک کتاب کی تصنیف میں مشغول ہوں اور اس کتاب کا نام
Thus Spake Zarathustra ہے۔ اسی دوران مجھے اپنے نصرانی ہونے کا وہم بھی ہوا
تھا لیکن ابھی میرا حافظہ تو خراب نہیں ہوا ہے۔ مجھے یاد آیا کہ کچھ دن پہلے میں زیارت کے لیے حرمین شریفین گیا تھا تو
نصاریٰ کا ان علاقوں میں داخلہ ممنوع ہے۔ تب مجھے یقین آیا کہ بحمد اللہ میں ابھی مسلمان ہوں۔ جہاں تک اس کتاب
یعنی Thus Spake Zarathustra کی بات ہے تو گمان یہ ہوتا ہے کہ شاید میں نے
یہ کتاب نہ لکھی ہو بلکہ صرف ترجمہ کی ہو۔ اصل میں جب سے میں اس عارضۂ معینہ کا شکار ہوا ہوں یہی کیفیت ہے کہ بہت سی
کتابیں مجھے اپنی تصنیف لگتی ہیں اور میری تصنیفات دوسرے لوگوں سے منسوب ہو گئی ہیں۔ آجکل میں ایک پہاڑی گاؤں میں
مقیم ہوں اور کسی اچھے طبیب کی تلاش میں ہوں۔ زندگی کے دن تو جیسے تیسے گزر جائیں گے لیکن خوف یہ ہے کہ گر میں
نسیان کے عارضے میں ہلاک ہوا تو مبادا نصرانی مجھے نصرانی سمجھیں یا ملاحدہ میری لاش کی بے حرمتی کریں اور اپنے رسوم
کے مطابق میرے ساتھ سلوک کریں۔ مجھے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ میں کون ہوں۔ کس خاندان کا چشم و چراغ ہوں تاکہ میں
ان لوگوں سے رابطہ قائم کروں اور یا تو میرا کامیاب علاج ہو جائے یا کم از کم بعد مرگ مجھے ایک معقول قبر تو نصیب ہو۔
بعض لوگ خود کو میرا رشتہ دار بتاتے ہیں لیکن میں ان سے ڈرنے لگا ہوں اس لیے کہ یہ تمام لوگ حریص اور محتاج لگتے
ہیں اور میں نے اپنا شہر جو اصفہان تھا یا مراکش کا کوئی شہر تھا یا شاید مدینہ تھا، چھوڑتے وقت ایک خزانہ جو کچھ اشرفیوں
اور دوسرے قیمتی جواہرات پر مشتمل تھا، ایک تہ خانے میں چھپایا تھا۔ یہ لوگ مجھ سے اس کا پتہ حاصل کرنے کے پھیر میں ہیں

لیکن مجھ پر حملہ نسیان کا ہے جنون کا نہیں۔ سو میں انہیں اس کی ہوا بھی نہیں لگنے دیتا۔

عزیزو، اگر تمہیں میرے بارے میں پتہ ہو تو بتاؤ۔ اور اگر تم میرے اہل خاندان کو جانتے ہو تو انہیں خبر کرو۔ میرا پتہ بالکل سادہ ہے۔ آجکل میں روزانہ برٹش میوزیم میں ہوتا ہوں اور نظام سرمایہ کے خلاف ایک کتاب پتہ نہیں پڑھ رہا ہوں یا لکھ رہا ہوں۔ میرے لوگوں سے کہنا کہ ہرات اور بیروت کے درمیان کہیں دھماکوں سے میرے اعصاب متاثر ہو گئے ہیں اور میں کسی ملک کے دارالمجانین میں ہوں۔

ایک بات انہیں بتا دینا کہ میرے گھر کی زمین کچی اور ریتلی ہے اور وہاں سے میں نکلنے کے لئے سرنگ بنا رہا تھا کہ یکایک اس میں سے تیل کا چشمہ پھوٹا ہے اور باہر نکلنے کا راستہ بند ہو گیا ہے۔ نسیان کا زور بہت بڑھ گیا ہے اور اطبائے سودا کا ایسا غلبہ ہے کہ وہ ہر مرض کو جنون تشخیص کرتے ہیں۔

میرے سر میں شدید درد ہے۔ میری بصارت جواب دے رہی ہے اور ایک بات یہ کہ میرے سینے میں ایک بہت بڑا صحرا ہے جس میں لوگ دبلی اونٹنیوں پر گمری وادیوں کی طرف سفر کر رہے ہیں۔

نالۂ نَے

سراج منیر

سلاؤ کے ریلوے سٹیشن پر مین گیٹ سے بائیں طرف ایک بل بورڈ ہے۔ اس پر ایک نیلا پوسٹر چپکا ہوا ہے جو سکاٹ لینڈ کے سفر کی دعوت دیتا ہے۔ اس پوسٹر پر لکھی ہوئی عبارت مجھے بھول چکی ہے لیکن اس پر ایک تصویر مجھے اب بھی یاد ہے —— ایک سکاٹ بیگ پائپ کی نے منہ میں لئے ہوئے اسے پوری قوت سے پھونک رہا ہے۔ تصویر غالباً پیسٹ اپ کی تکنیک میں تیار کی گئی ہے۔ سکاٹ کا چہرہ، جو نصف دھڑ دو سرسبز پہاڑیوں کے درمیان سے طلوع ہو رہا ہے۔ ان پہاڑیوں کے دامن میں سرخ چھتوں والے مکانوں پر مشتمل ایک گاؤں ہے۔ میں ایک آواز سنتا ہوں۔ بیگ پائپ کی تیز آواز جس کے پیچھے ایک بھرپور اور باقوت سانس ہے۔ سکاٹ لینڈ کی تاریک رات میں پہاڑیوں کے درمیان سے ایک تیز آواز گاؤں میں پھیل جاتی ہے۔ الاؤ کے گرد چار پانچ آدمی بیٹھے ہیں اور ان سے کچھ فاصلے پر ادھیڑ عمر کا سکاٹ بیگ پائپ کو پوری قوت سے بجاتا ہے۔ مجھے ایک اور تصویر یاد آتی ہے —— اکانومسٹ کے بیک پیج پر چھپا ہوا مارلبورو سگریٹ کا اشتہار، ایک معمر کاؤبوائے الاؤ کی لکڑی سے سگریٹ سلگا رہا ہے، جگے شعلے اور سرخ انگارے کی روشنی سے منور سرخی مائل چہرہ، جس میں ایک کرخت دہقانیت کی جھلک ہے۔ یہ تصویر مجھے یاد رہتی ہے۔ مگر سکاٹ لینڈ کی پہاڑیوں کے درمیان ایک ادھیڑ عمر کا شخص بیگ پائپ بجاتا ہوا —— مانجھی ہو ——

یہ بنگال ہے۔ رات سکاٹ لینڈ کی رات جیسی تاریک۔ دریا میں کوئی کشتی نہیں ہے اور پھونس کے بنے ہوئے مکانوں میں لوگ سو رہے ہیں۔ بنگال میں لوگ سرِ شام ہی سو جاتے ہیں۔ راجشاہی چھوٹا شہر ہے۔ سرِ شام سو جانے والا اس شہر کے ساتھ ساتھ بہتا دریا بھی سو رہا ہے۔ اب مجھے اس دریا کا نام یاد نہیں ہے۔ بوڑھی گنگا ڈھاکہ کے پاس بہتی ہے۔ مگر غالباً سلہٹ کے بیچ سے گزرتا ہے اور میگھنا، اس دریا کا پاٹ بنگال میں سب سے چوڑا ہے لیکن یہ راجشاہی سے بہت دور ہے۔ میں نے برہم پتر کے پانی پر بہت سفر کیا ہے لیکن اس کا بھی راجشاہی سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ دریا بہت مشہور ہے لیکن مجھے اس کا نام بھول گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مٹی کا بند بہت دور تک چلا جاتا ہے۔ یہ بند اس لئے بنایا گیا کہ راجشاہی سیلاب سے محفوظ رہے۔ بنگال میں سیلاب بہت آتے ہیں۔ لیکن جب میں نے اس دریا کو دیکھا تو بند بیکار ہو چکا تھا۔ دریا کے ایک کنارے پر تھوڑا سا پانی تھا اس لئے کہ اسی دریا پر فرخا بند بنایا

گیا ہے۔ مجھے دریا کا نام یاد نہیں ہے لیکن اندھیری رات میں میں اکثر اس بند پر سے گزرتا ہوا گھر آتا تھا۔ بند پر لوگوں کے چلنے سے ایک سڑک سی بن گئی تھی۔ گوالے کا گھر دریا کے ساتھ ہی تھا۔ مجھے اسے دیکھ کر عجیب سا احساس ہوتا تھا۔ وہ ہمارے سامنے گائے کا دودھ دوہ کر دیتا اور ہر مرتبہ گائے کا تھن نچوڑنے سے پہلے ہلکے سے ایک Hissing آواز میں کہتا: "شُو شُو شُو ——"

اسی بند پر خشک ہوتے ہوئے دریا کے کنارے جہاں اب اتنا پانی نہیں تھا کہ کوئی کشتی چل سکے ایک شخص روزانہ رات کو بیٹھ کر تان لگاتا: "مانجھی ہو —— مانجھی"۔

مگر صاحب۔ راجشاہی بھی عجیب شہر تھا۔ ہر گھر کے ساتھ تالاب اور ہر دوسرے تالاب کے ساتھ کالج۔ کتنے کالج اور کس قدر سکول اس شہر میں تھے اور رات تو رات۔ دن کو بھی شہر سویا ہی رہتا تھا۔ رات کو بڑا سناٹا ہوتا تھا اور اس میں ایک شخص تیز آواز میں "مانجھی —— ہو مانجھی"۔ بیگ پائپ کی لے کے پیچھے ایک سانس ہے اور ادھیڑ عمر سکاٹ کے بازوؤں میں بڑی طاقت ہے جس سے وہ بیگ پائپ کو بغل میں دباتا ہے اور اس کے بازوؤں کی مچھلیاں پھول جاتی ہیں لیکن وہ راجشاہی والا گویا تو میں نے دیکھا ہی نہیں۔ اس شہر میں روشنی یوں بھی بہت کم تھی۔ بس اس کی آواز پھیلتی بہت تھی۔ اور شُو شُو شُو کہنے والا گوالا بھی مجھے نہیں بھولتا۔ بچپن کی یاد ہے نا۔ دونوں ٹانگوں کے درمیان بالٹی رکھے، ایک دھندلی لالٹین لئے جس کی سرخ روشنی میں اس کا چہرہ بہت عجیب لگتا۔ شہر کی طرح اس کے چہرے پر بھی بہت سناٹا تھا —— شُو شُو شُو، اس کی آواز اس کے چہرے کے سناٹے میں سرسراتی۔ اس کی کا ڈیوا ہے اور اس کے چہرے میں کوئی مماثلت ضرور تھی۔ لیکن اب مجھے یاد نہیں۔ مجھے اشعار بہت یاد ہیں، انگریزی اور اردو نثر کے پورے پورے پیراگراف بھی جنہیں میں دوستوں پر رعب گانٹھنے کے کام لاتا ہوں لیکن مجھے راجشاہی کے ساتھ بہنے والے دریا کا نام بھول گیا ہے۔ بہت اچھا سا نام تھا۔ بنگال کے ہر نام کی طرح بہت کومل سا۔ دریا وانی چلو آخر دریا بھی تو کون سا دریا تھا۔ وہ بھی خشک ہو گیا تھا۔ مگر اس شخص کی آواز نہیں بھولتی —— مانجھی —— مانجھی ہو۔ سلاؤ کے ریلوے سٹیشن پہ بیگ پائپ والے سکاٹ کی تصویر دیکھ کر مجھے ایسا لگا کہ اس کے بیگ پائپ سے ابھی ایک آواز نکلے گی۔ مانجھی —— مانجھی ہو —— یہ ساری فری ایسوسی ایشن بھی عجیب چیز ہوتی ہے۔ کس میں یہ آواز میرے لاشعور میں پیوست ہو گئی ہے۔ یہی بے کلی پن اس وقت ہوا جب حافظ سلمان الغامدی کے شیورے میں محفلِ موسیقی بپا ہوئی تھی۔ ثوب اور سرخ غترہ پہنے ہوئے نجدیوں نے دف ہاتھ میں لے کر ایک جیسا تان لگائی تو میں نے سوچا کہ واللہ یہی وہ آواز ہے جس کے لئے موسیقی حرام کی گئی ہے اور جو کان اس آواز کو سنیں گے ان پر عذاب واجب ہو جائے گا۔ بہت ہی بھیانک اور کریہہ تھی وہ آواز۔ مگر اس میں بڑی سادگی تھی، صحرا میں سفر کرتے ہوئے عربوں کا خاص انداز جب وہ دور جاتے ہوئے کسی شتر سوار کو آواز دیتے ہیں —— مانجھی ہو مانجھی ——

اور یہ سلمان الغامدی بھی عجیب آدمی تھا۔ وہ خمیس مشیط کے علاقے سے ریاض میں آیا تھا۔ کہنے لگا: "مجھے اب تک یاد ہے کہ ہم پہاڑوں میں رہتے تھے، یا اخی Yes، Literally in the caves ـــ ان غاروں میں۔ اور جب ٹڈیاں آتی تھیں تو ہم بہت سی پکڑ لیتے تھے اور خشک کر کے ان کی ایک گٹھڑی بنا لیتے اور پھر سال بھر گھاس اُبال کر انہی ٹڈیوں کے ساتھ کھاتے۔ میرا باپ میری ماں کو اپنی تلوار کی نیام سے پیٹا کرتا تھا۔ اسکا کہنا تھا کہ واللہ عورتوں پہ تلوار اٹھانا جائز نہیں۔ لیکن نیام سے پیٹنا جائز ہے۔ بڑا فقیہ آدمی تھا مگر یا اخی! یہ نہ سمجھو کہ ہم بہت ہی غریب تھے۔ ہمارے پاس اونٹنیاں تھیں اور میرا باپ ہر شام دودھ دوہتا تھا۔ بہت پاک دودھ تھا وہ۔ ہر مرتبہ تھن سے دودھ دوہتے ہوئے، ہر بار وہ کہتا، بسم اللہ، بسم اللہ۔"

سلمان الغامدی کے خیموں میں دبیز سجادہ بچھا تھا اور باہر اس کی وہ گاڑی کھڑی تھی جس سے وہ بہت بیزار تھا۔ سبز رنگ کی پونٹی یاک۔

"واللہ یہ غربا اور مساکین کا سیارہ ہے۔ انت رفیقی ـــ برا نہ ماننا۔ یہ گاڑی رفیقوں کے لئے ہے۔ گاڑی تو یا اخی B.M.W. ہے۔ اس بار میں جرمنی سے لاؤں گا۔ چار ہزار ریال کا فرق پڑتا ہے۔"

تو اس کے خیمے میں بدویوں نے گانا شروع کیا ـــ عجیب سی پکار تھی وہ ـــ اس میں مانجھی ہو ـــ جیسی مٹھاس نہیں تھی لیکن کچھ بلبلاتے ہوئے اونٹوں کا سا تاثر تھا۔ مگر مجھے یہی لگا کہ وہ کہتے ہیں "مانجھی ہو ـــ" الغامدی نے کہا: "ہم عربوں کے دل دریا کی طرح تھے مگر اس وقت ہم خشک ٹڈیاں کھاتے تھے اور اب ہمارے چشموں سے تیل ابلتا ہے مگر ہمارے اندر بہنے والے دریا خشک ہو رہے ہیں۔ یا اخی! تم نے آنے میں بہت دیر کر دی۔" اس نے مارلبرو کا پیکٹ چاک کر کے سگریٹ سلگاتے ہوئے کہا۔

جدید عرب کا ڈبولنے کے لئے پونٹی یاک غربا اور مساکین کی گاڑی تھی درآنحالیکہ دریا خشک ہو رہا تھا اور صحرا کی رات کا سناٹا بہت گھبیرا اور قاتل ہوتا ہے۔ بلکہ وہاں سناٹا نہیں ہوتا تیز ہوا چلتی ہے جس سے سیٹی جیسی آواز نکلتی ہے اور ادھیڑ عمر کا سکاٹ بیگ پائپ کی نے منہ میں لے کر زور سے پھونکتا ہے ـــ شیخ علی جلال الدین ابن احمد چشتی نے کہا: "میرے بچے۔ تم نے بہت دیر کی لیکن یہاں کوئی چیز دیر سے نہیں ہوتی۔ ہر شے کا ایک وقت ہے اور وقت خدا کی طرف سے ہے۔ تم جلدی کرتے ہو حالانکہ تم مبتدی ہو اور مبتدی پر سماع حرام ہے۔ سماع کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب آدمی سیرِ نفس کے آخری مراحل میں ہو۔ مبتدی کے لئے مزامیر زہر کی طرح ہیں۔"

تب میں نے پوچھا کہ کیا بیگ پائپ کا شمار بھی مزامیر میں ہے؟

شیخ علی جلال الدین ابن احمد چشتی نے کہا: "بیگ پائپ کیا چیز ہے؟"

میں نے کہا: "میں نے کبھی اس کی آواز نہیں سنی صرف تصویر دیکھی ہے۔ البتہ آواز میں نے ایک اور جگہ سنی تھی

مانجھی ہو ــــ " میں نے تان لگا کر انہیں بتایا۔

کہا: " یہ بھی سماع ہے اور اس کا ادب یہ ہے کہ اس پکار کو مخلوق کی طرف سے خالق کی طرف سمجھے۔" اور

پھر پوچھا: " مانجھی کس کو کہتے ہیں؟"

میں نے کہا: " یا شیخ ۔ دریا خشک ہو گیا ہے اور اس پہ بند باندھ دیا گیا ہے اور اس کے کنارے ایک شخص

آواز لگاتا ہے۔"

کہا: " بند باندھنے سے پانی کا ذخیرہ ہوا۔ اور یہ ریاضت نہیں بلکہ شیطانی عمل ہے اور دریا خشک نہیں ہوا بلکہ

سیلاب کا منتظر ہے دراصل سواری کشتی نہیں بلکہ ہوا ہے اور پانی ہے۔"

تب میں نے ان سے کہا کہ " سلمان الغامدی کہتا ہے کہ گاڑی ہو تو B.M.W. "

شیخ نے پوچھا: B.M.W. کیا چیز ہوتی ہے؟

مگر وہ آواز ــــ سکاٹ لینڈ کی تاریک رات کے سناٹے کو چیرتی ہوئی وہ تیز آواز جو میں نے کبھی نہیں

سنی لیکن وہ میرے حافظے میں نقش ہے۔ اور وہ گانے والا جسے میں نے کبھی نہیں دیکھا۔ مگر میں اسے پہچانتا ہوں۔ اور

سلمان الغامدی کا باپ اور راجشاہی کا گوالا اور دن کو بھی سویا ہوا راجشاہی شہر لیکن باقی دریا کا نام مجھے بھول گیا ہے۔

لیکن اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ سماع ایک بحرِ مواج کی طرح ہے کہ جس میں سالک حق کی طرف تیرتا ہے۔ اگر کچا ہو گا ڈوب

جائے گا اور یہ آواز خلق سے حق کی طرف جاتی ہے۔ مگر دریا پہ بند باندھ دیا گیا ہے اور اس کے کنارے بیٹھا ہوا ایک شخص

جسے میں نے کبھی نہیں دیکھا کہتا ہے ۔

بشنو از نے چوں حکایت می کند

وز جدائیہا شکایت می کند

اور شیخ جلال الدین ابن احمد کا کہنا ہے کہ انسان اقالیم میں منحصر ہے اور اقالیم انسان میں۔ پس ہجرت کو اپنے

اندر ارضِ فلسطین کی طرف کہ فارس اور عراق کی مسافتیں قطع کرنے کے بعد اپنے سروں کو جھکائے ہوئے ارضِ فلسطین میں

داخل ہو جاؤ کہ سیر فی الارض آدمی کے اندر ہوتی ہے۔ تب میں نے کہا میں جانتا ہوں کہ جاؤں مگر دریا خشک ہو

گیا ہے اور تیل کا چشمہ اُبلتا ہے اور سکاٹ لینڈ کی تاریک رات میں ادھیڑ عمر کا شخص اپنے بیگ پائپ کی نے

ہونٹوں میں لے کر کہتا ہے بشنو از نے ــــ شیخ جلال الدین علی ابن احمد نے کہا: " بس سماع تجھ پر واجب

ہے لیکن اول سماع کو غور سے سننا۔ اس کے بعد ایک سناٹا آئے گا۔ اس سناٹے کو غور سے سننا تو اس کے اندر

تجھے جھینگر جیسی آواز سنائی دے گی۔ اس پہ غور کرنا تو وہ آواز رفتہ رفتہ کنارے کی آواز میں بدل جائے گی۔ یہ وہ چیز

ہے جسے صوتِ سرمدی کہتے ہیں اور اسی کو سرودِ شب بھی کہتے ہیں۔ پھر اسے بہت توجہ سے سننا تو تجھ پر رقص کی کیفیت

طاری ہو جائے گی لیکن رقص نہ کرنا کہ حرام ہے اور افعالِ شیطانی میں سے ہے پھر اس آواز میں تو گم ہو جائے گا اور تجھ پر رقص طاری ہو گا۔ اس وقت وہ تجھ پر واجب ہوگا اور وہ رقصِ رحمانی ہو گا۔ پھر تجھے اس کے درمیان اپنے ساتھ زنار پوش لوگ دکھائی دیں گے۔ لیکن ان میں سے اکثر گروہِ شیطان میں سے ہوں گے اور تجھے ورغلائیں گے لیکن تو ان کی طرف توجہ نہ دینا بلکہ اپنے اندر کی آواز سننا وہ گھنٹے اور ناقوس کی طرح ہوگی کہ یہود و نصاریٰ کی معرفت یہی ہے۔ پھر تو گایوں کو دیکھے گا لاتعداد۔ اور ان کے گلوں میں گھنٹیاں ہوں گی اور ان کے درمیان عورتیں ہوں گی خوش رو اور خوش لباس کہ اسم الظاہر کی تجلی ہمیشہ نساء جمیل کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور تو قطع کرنا اس میدان کو کہ اس کے آخر میں ایک مسجد ہے جہاں تجھے اذان دینی ہے۔"

میں نے کہا: "میں اذان دینے پر قادر نہیں ہوں۔"

کہا: "تو اس وقت قادر ہو گا اس لئے کہ گھنٹے اور ناقوس کی آواز اذان میں متبدل ہو گی پھر تو اسے نہیں سنے گا لیکن لوگ اسے سنیں گے اور مسجد لوگوں سے بھر جائے گی۔ ان کے گھوڑے اور ان کی دبلی اونٹنیاں باہر کھڑی ہوں گی اور خوش رو عورتیں ان کی پاسبانی کریں گی۔ تب میں نے زور سے تان لگائی۔ ماجھی ہو ــــــ اور سلاد کے شفین پر مین گیٹ کے بائیں طرف نیلے رنگ کے پوسٹر پر شیخ جلال الدین علی ابن احمد کی تصویر تھی اور انہوں نے بیگ پائپ کی نے اپنے ہونٹوں میں دبا رکھی تھی اور ان کا آدھا جسم دو پہاڑیوں کے درمیان سے طلوع ہو رہا تھا۔ سکاٹ لینڈ کی رات تاریک ہے مگر ایک تیز آواز سناٹے کو چیرتی ہے۔ وہ آواز میں نے نہیں سنی مگر اسے جانتا ہوں کہ میں نے بہت پاکیزہ دودھ پیا ہے مگر مجھے دریا کا نام اب بھی یاد نہیں آرہا۔ تب میں کہتا ہوں ؎

از نیستاں تا مرا ببریدہ اند

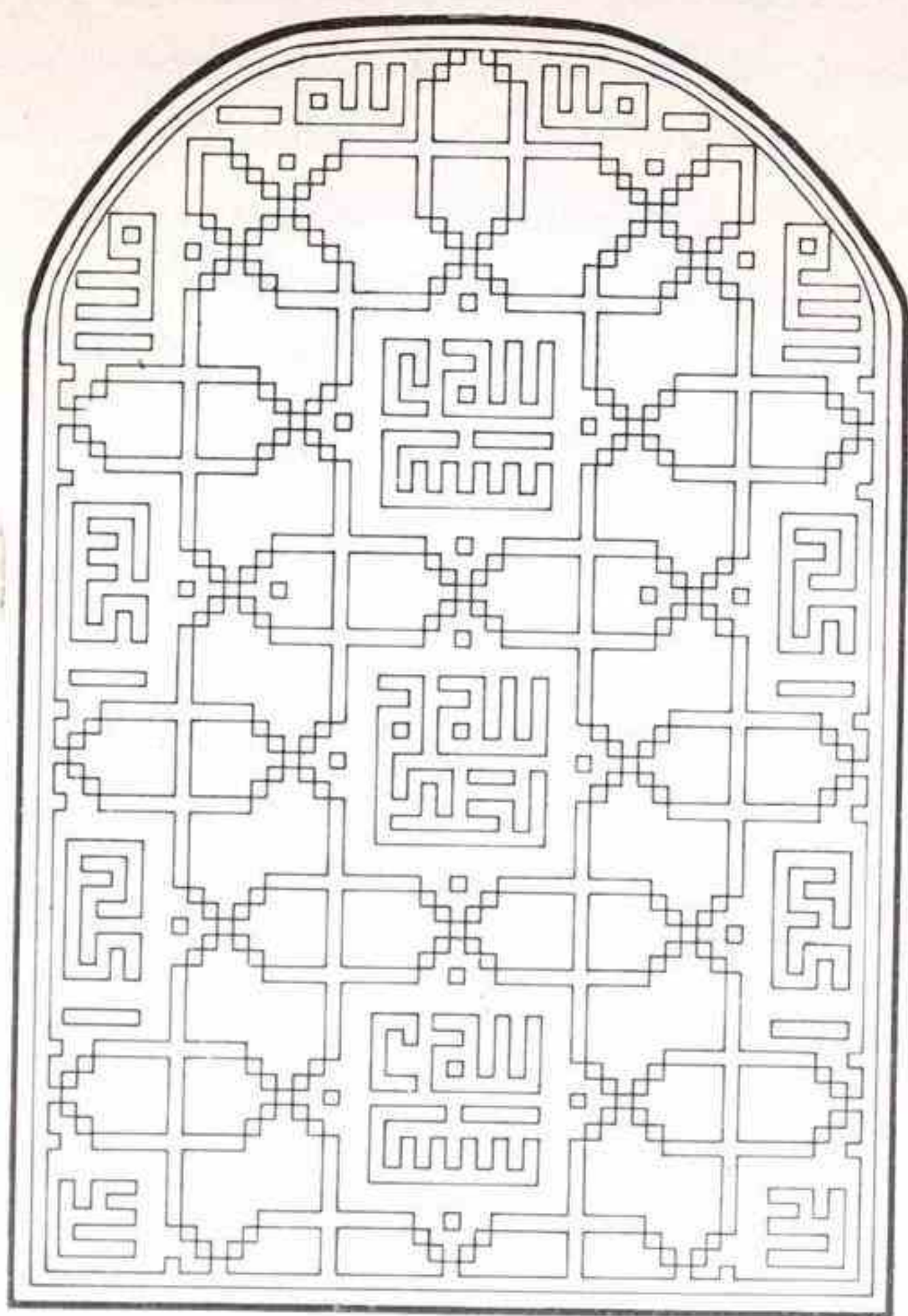
از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

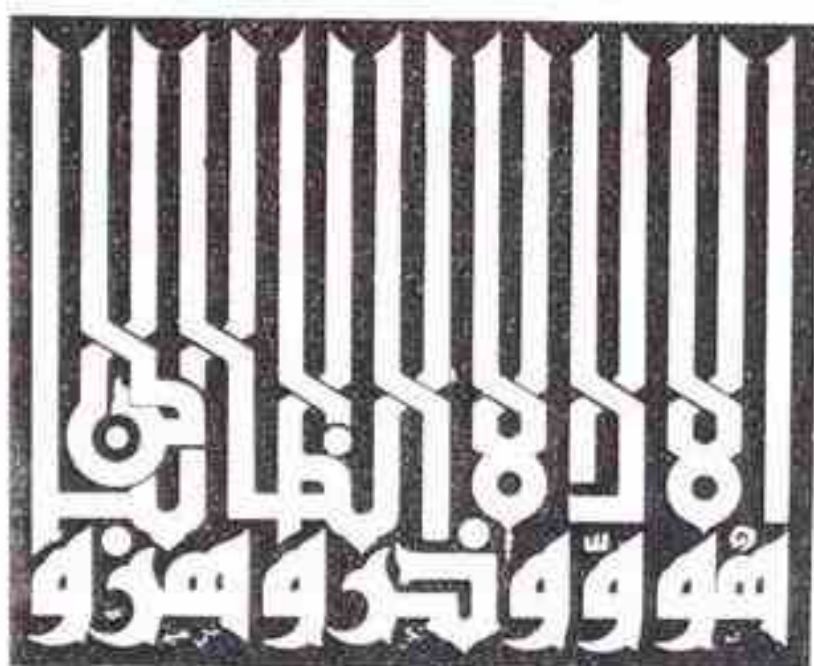
مجھے اب بھی دریا کا نام یاد نہیں آتا تو میں امریکی کاڈبوائے سے کہتا ہوں: "تمہیں پتہ ہے ٹ کیا مطلوب ہے؟"

سگریٹ سلگاتے ہوئے اس نے نفی میں سر ہلایا:

میں نے کہا: "میرے دوست سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق۔"

اس نے الاؤ سے جلتی ہوئی لکڑی اٹھا کر سر سے بلند کی اور تان لگائی "ماجھی ہو ــــــ"

دریا میرے اندر موجیں مارتا ہے لیکن مجھے دریا کا نام یاد نہیں۔ واللہ سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق۔

TILE MOSAIC, SHAH MOSQUE, ISFAHAN, IRAN

تاریخ اور معاشرہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تصنیف : شیخ عبدالواحد یحییٰ

Rene Guenon

ترجمہ : جمال پانی پتی

The Dark Age

"کلجگ" شیخ عبدالواحد یحییٰ (رینے گینوں) کی معروف کتاب "دنیائے جدید کا بحران" کے پہلے باب کا ترجمہ ہے۔ کتاب کا یہ باب اوّل مرورِ زمان کے روایتی تصور کی توضیح پر مشتمل ہے اور کتاب کے باقی مباحث کے فہم کے لیے کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ عہد جس میں سے ہم گزر رہے ہیں مجموعی دورِ زمان میں کس جگہ واقع ہے اور اس کی خصوصیات اس پورے تناظر اور نظام کے حوالے سے کس طرح متعین ہوتی ہیں؟ یہ باب ان امور سے بحث کرتا ہے۔

(ادارہ)

ہندوؤں کے روایتی عقیدے کی رُو سے ایک دائرۂ ظہور کو جسے ان کے ہاں "منونترا" Manvantara کہتے ہیں چار ادوار میں اس طور پر تقسیم کیا گیا ہے کہ یہ تقسیم روحانی تنزل کے ان مختلف مدارج کو ظاہر کرتی ہے جن سے گزرتے ہوئے روحانیتِ قدیمہ Primordial spirituality بتدریج زیادہ سے زیادہ روپوش ہوتی چلی گئی۔ یہ چاروں ادوار قدیم مغربی روایات کے سنہری زمانے Golden age روپہلی زمانے Silver age کانسی کے زمانے Bronze age اور لوہے کے زمانے Iron age سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اس تقسیم کی رُو سے آجکل ہم چوتھے دور میں ہیں جسے کلجگ (یا دورِ ظلمت) کہتے ہیں اور جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس پر کوئی چھ ہزار سال سے زیادہ کا عرصہ پہلے ہی بیت چکا ہے۔ گویا یوں کہنا چاہیے کہ اس دور کا نقطۂ آغاز ہماری تاریخ کے قدیم ترین ریکارڈ سے بھی بعید تر زمانے میں واقع ہے۔ اسی وقت کے بعد سے وہ حقائق جو ابتداً تمام بنی نوعِ انسان کی دسترس میں تھے بتدریج زیادہ سے زیادہ مخفی ہو کر لوگوں کی رسائی سے دور ہوتے گئے اور حقائق آشنا لوگ بھی اسی نسبت سے کمیاب ہوتے چلے گئے۔ اب گو کہ فوق الانسانی جہت سے تعلق رکھنے والی حکمت کا خزانہ، جو تمام زمانوں سے مقدم ہے کبھی گم نہیں ہو سکتا تاہم وہ گہرے اور دبیز پردوں میں چھپ کر نظروں سے اوجھل ضرور ہو جاتا ہے۔ ایسے پردے جنہیں اٹھا کر ان کے پیچھے جھانکنا بہت مشکل ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ہمیں مختلف رموز و علائم کی صورت میں کسی ایسی شے کا وہی ایک تصور ہر جگہ برابر کیوں ملتا ہے جو کم از کم خارجی کائنات میں، جہاں تک دیکھا جا سکتا ہے، گم ہو چکی ہے اور جسے از سرِ نو دریافت کرنا ان تمام لوگوں کیلئے لازمی ہے جو سچے علم کے جویا اور حق و صداقت کے متلاشی ہیں۔ لیکن ساتھ ہی یہ روایت بھی ملتی ہے کہ جو شے اس طور پر پنہاں ہو گئی ہے وہ موجودہ دائرۂ ظہور کے اختتام پر ایک بار پھر آشکار ہو گی اور تمام اشیا کو باہم منسلک کرنے والے تسلسل کے ذریعہ ایک نئے دائرے کے آغاز پر اس طرح منطبق ہو جائے گی کہ موجودہ دائرہ کا خاتمہ ہی نئے دائرے کا آغاز بن جائے گا۔

یہاں بے شک یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ دوری پیشرفت Cyclic Development
اس طور پر اوپر سے نیچے یا اعلیٰ سے اسفل کی جانب کیوں ضروری ہے بلکہ یہ خطِ حرکت عہدِ جدید کے تصورِ ارتقاء
کے بالکل برعکس اس کی ضد معلوم ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ عالمِ ظہور میں آنے والی ہر شے کی نشوونما کیلئے ضروری ہے
کہ وہ تیز سے تیز تر رفتار کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی اپنے مبداء یا مرکز سے بتدریج دور ہوتی چلی جائے۔ بلند ترین
نقطہ سے شروع ہو کر پست ترین نقطہ کی طرف بڑھنا اس کے لیے طبعاً ناگزیر ہے اور جیسا کہ وزنی اجسام کا قاعدہ
ہے کہ ان کی حرکت کی رفتار اس وقت تک مسلسل بڑھتی رہتی ہے جب تک کہ یہ حرکت اپنے نقطۂ اختتام پر پہنچ کر
ساکن نہ ہو جائے۔ اس تنزل کو روزافزوں مادیت Progressive Materialization
سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ اصلِ اصول کا ظہور تو روحانیت سے ہے۔ لیکن یہاں ہماری مراد بذاتِ خود
اصلِ اصول سے نہیں بلکہ اس کے ظہور سے ہے کیونکہ اوّل الذکر تمام تضادات سے ماوراء ہے اور اسی لیے اس کا
بیان کسی ایسی اصطلاح کے ذریعہ ممکن نہیں جس کی ضد کا تصور اس کے اندر موجود ہو۔ مزید برآں "روح" اور "مادہ"
جیسے الفاظ جنہیں ہم مغربی اصطلاحات سے لے کر یہاں محض آسانی کی خاطر استعمال کر رہے ہیں، ہمارے نقطۂ نظر
سے علامتی قدر و قیمت سے زیادہ کوئی اور حیثیت نہیں رکھتے چنانچہ یہ الفاظ اپنا صحیح مطلب اس وقت تک ادا نہیں
کر سکتے جب تک کہ ان کے مفہوم سے وہ مخصوص تعبیرات خارج نہ سمجھی جائیں جو جدید فلسفہ میں ان سے منسوب کر دی
گئی ہیں۔ اس لئے کہ جدید فلسفہ میں "روحانیت" Spiritualism اور "مادیت" Materialism
دونوں ہی لازم و ملزوم اصطلاحیں ہیں جو اپنے تکملہ کے لئے ایک دوسرے کی محتاج ہیں۔ لہٰذا یہ اصطلاحیں ہر اس
آدمی کے لئے جو جزوی نقطۂ نظر سے بلند ہونا چاہتا ہو قطعاً بیکار ہیں۔ بہرحال فی الوقت تو ہمیں خالص
مابعد الطبیعیات سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی ماننا ہے کہ یہ اصطلاحات اگرچہ ہمارے مفہوم کو پوری طرح ادا کرنے
سے قاصر ہیں لیکن اگر ابہام سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کی جائے اور بنیادی اصول ہر وقت پیشِ نظر رہیں تو ان کے
استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں ان کے ذریعہ بات کی تفہیم نسبتاً آسانی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔
یعنی جس حد تک اور جیسی کچھ تفہیم بات کو مسخ کئے بغیر ممکن ہے۔

عملِ ظہور کی پیشرفت کے بارے میں جو کچھ اوپر بیان کیا گیا ہے اس سے ایک ایسی تصویر سامنے آتی ہے
جسے اگر مجموعی اعتبار سے دیکھا جائے تو درست ہے۔ تاہم یہ بیان ضرورت سے کچھ زیادہ ہی سیدھا سادا اور لفظ زدہ
سا لگتا ہے۔ اس سے یہ تاثر پیدا ہو سکتا ہے کہ عملِ ظہور کی پیشرفت بغیر کسی موڑ یا پس و پیش کے خطِ مستقیم کی صورت
ہمیشہ ایک ہی سمت میں واقع ہوتی ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس کہیں زیادہ پیچیدہ اور پہلودار ہے
اور جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں واقعہ یہ ہے کہ ہر شے کی فطرت میں (بیک وقت) دو متضاد رجحانات پائے جاتے

ہیں۔ ایک صعودی اور دوسرا نزولی۔ یا دوسرے پیرایۂ اظہار میں یوں کہئے کہ ایک رجحان مرکز گریز رجحان ہے اور دوسرا مرکز جو۔ اور دونوں میں سے کسی ایک کے غلبہ سے دو تکملہ کرنے والی حالتیں پیدا ہوتی ہیں۔ جن میں سے ایک مرکز سے دور لے جانے والی حرکت ہے اور دوسری مرکز کی طرف واپس لانے والی ۔۔۔ بسا اوقات ان دونوں حالتوں کو علامتی طور پر دل کی دھڑکن یا نفس کی آمد و شد کے دوہرے عمل کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور گو کہ عام طور پر ان کا عمل یکے بعد دیگرے بیان کیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ دونوں رجحانات جن سے یہ احوال مطابقت رکھتے ہیں اپنی نسبتوں کے فرق کے ساتھ ہمیشہ بیک وقت ہمہ بروئے کار آتے ہیں۔ علاوہ ازیں دنیا کی پیشقدمی کے دوران ایسے لمحات میں جب مائل بہ زوال رجحان یقینی طور پر غالب آتا ہوا محسوس ہوتا ہے تو بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ کوئی خاص عمل اس رجحان کی راہ میں حائل ہو کر مخالف رجحان کو تقویت پہنچانے لگتا ہے تاکہ اس طور پر کم از کم ایک حد تک اور اس وقت کے مخصوص حالات کے مطابق کچھ نہ کچھ توازن بحال ہو جائے اور ایک ایسا جزوی تطابق از سر نو پیدا ہو سکے جو یہ احساس دلانے لگے کہ زوال کا عمل رک سا گیا ہے یا عارضی طور پر بے اثر ہو گیا ہے [1]

یہ دیکھنا آسان ہے کہ اس طرح کی روایتی معلومات جن کا ہم یہاں صرف ایک مختصر سا خاکہ ہی پیش کر سکتے ہیں۔ ایسے تصورات و خیالات کا دروازہ کھول دیتی ہیں جو وسیع تر اور عمیق تر ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہر اس شے سے قطعاً مختلف ہیں جو "فلسفۂ تاریخ" کی تشکیل کرنے والی ان کاوشوں میں کہیں بھی پائی جا سکتی ہو جو جدید مصنفین میں اتنی معروف و مقبول ہیں۔ بہر حال ہم فی الحال ماضی میں بہت دور تک جا کر موجودہ دائرۂ ظہور کے ماخذ کا سراغ لگانے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتے اور نہ ہی کلجگ کے نقطۂ آغاز تک واپس جانا چاہتے ہیں۔ اس لئے کہ درحقیقت ہماری براہِ راست دلچسپی اس وقت نسبتاً محدود تر زمانے یعنی کلجگ کے دورِ آخر سے ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا منظم ادوار میں سے ہر دورکئی ثانوی ادوار پر مشتمل ہے جنہیں مختلف ذیلی تقسیمات کے ساتھ آسانی سے پہچانا جا سکتا ہے اور چونکہ ہر جزو اپنے مخصوص انداز میں کل کے مماثل ہوتا ہے لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ یہ تمام ذیلی تقسیمیں نسبتاً چھوٹے پیمانے پر اس بڑے دائرے کی عام روش ہی کو ظاہر کرتی ہیں جس کا یہ خود ایک حصہ ہیں۔ لیکن ہمیں اندیشہ ہے کہ مختلف اور مخصوص حالتوں پر اس قانون کا اطلاق جس طرح ہوتا ہے اس کے طریقہ کی پوری پہچان ہمیں ان حدود سے بہت دور لے جائے گی جو ہم نے اپنے موجودہ مطالعہ کے لئے مقرر کی ہیں۔ لہٰذا تمہیدی بیانات کو مکمل کرتے ہوئے ہم ان خاص بحرانی مراحل سے صرف ایک یا دو کا ذکر کریں گے جن سے نوعِ انسانی نسبتاً قریب کے زمانے میں گزری ہے اور جن کا تعلق اس زمانے سے ہے جو عام طور پر "تاریخی زمانہ" کہلاتا ہے۔ اس لئے کہ فی الواقعہ صرف یہی زمانہ ایسا ہے جو عام یا

"سطحی" تاریخ Profane کی دسترس میں ہے اور قدرتی طور پر یہی ہمیں اپنے مطالعہ کے
حقیقی موضوع تک لے جائے گا۔ اس لیے کہ ان نازک ادوار میں سب سے آخری دور وہی ہے جو اس زمانہ
پر مشتمل ہے جسے عرفِ عام میں "دورِ جدید" کہا جاتا ہے۔
ایک غیر معمولی واقعہ جس پر شاید کبھی مناسب غور وخوض نہیں کیا گیا، یہ ہے کہ مذکورہ معنوں میں جس زمانے
کو قطعی طور پر "تاریخی زمانہ" قرار دیا جاتا ہے اس کی حد بھی ماضی میں کم و بیش چھٹی صدی عیسوی قبل مسیح تک
جاکر ختم ہو جاتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وقت کی اس حد پر ہماری راہ میں ایک ایسی ناقابلِ عبور رکاوٹ
موجود ہے جس پر عام تحقیق کے تمامتر ذرائع تفتیش کی مدد سے بھی قابو پانا ممکن نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس
وقت کے بعد سے تاریخی واقعات کا ایک معتبر اور بڑی حد تک ٹھیک ٹھاک مسلسل وار ریکارڈ ہر جگہ مل جاتا ہے
لیکن زمانہ ماقبل سے تعلق رکھنے والے واقعات کا تعین بہت سطحی قسم کے اندازوں کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ
ایک ہی واقعہ کی تاریخ میں بسا اوقات صدیوں کا فرق ہوتا ہے۔ پھر یہ فرق ایسے ممالک کے سلسلہ میں تو اور بھی
نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر مصر ـــــ جن کے بارے میں ہماری معلومات کا ذخیرہ محض چند منتشر آثار و
باقیات تک محدود ہونے کی بجائے اس سے کہیں زیادہ اچھے خاصے مواد پر مشتمل ہے لیکن شاید اس سے بھی
زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ایسے استثنائی معاملہ میں ـــــ جیسے کہ مثلاً چین کا ہے ـــــ جہاں
نسبتاً بعید ترین زمانوں سے متعلق تاریخی اسناد و وقائع کا ریکارڈ محفوظ ہے اور واقعات کی تاریخیں علم ہیئت
کی رو سے قطعیت کے ساتھ اس طور پر متعین کی گئی ہیں کہ شک و شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ جدید
مصنفین اور مؤرخین کی یہ روش ہے کہ وہ ان ادوار کو بھی افسانوی Legendary قرار
دے کر یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں جیسے کہ ان کے نزدیک اس سرزمین کے بارے میں کسی یقینی بات
کا معلوم ہونا مرتبے سے خارج از امکان ہو۔ اس طرح یہ لوگ اپنے آپ کو یقینی معلومات کے حصول سے قصداً باز
رکھتے ہیں (یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ) نام نہاد "کلاسیکی ازمنہ قدیم" بہت فرضی سی شے ہے اور یہ کہنا زیادہ صحیح
ہے کہ یہ نام نہاد کلاسیکی ازمنہ قدیم "حقیقی ازمنہ قدیم کے مقابلہ میں عہدِ جدید سے بڑی حد تک قریب تر ہے
اس لیے کہ اس کی قدامت کا پھیلاؤ تو کلجگ کے وسط تک بھی نہیں جاتا حالانکہ ہندوؤں کے عقائد کے مطابق
کلجگ کا پھیلاؤ منونترا کے پورے دائرے کے صرف دسویں حصہ کے برابر ہے۔ ہمارے جدید محققین کو تو
اپنی تاریخی معلومات کی رسائی پر بڑا ناز ہے لیکن ان آراء کی روشنی میں آپ خود ہی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ وہ اس میں
کہاں تک حق بجانب ہیں۔ بے شک وہ تو اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرتے ہوئے یہی جواب دیں گے کہ یہ سب
محض افسانوی دور کی باتیں ہیں لہذا ہرگز قابلِ اعتنا نہیں۔ مگر یہ جواب بجائے خود ان کی اپنی لاعلمی اور کم فہمی

کے اعتراف کے مترادف ہے، جو روایت کی تحقیر کرنے والے مصنفین کی نفسیات کو ظاہر کرتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ جدید نقطۂ نظر دراصل اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ روایت دشمن نقطۂ نظر ہی کا دوسرا نام ہے۔

چھٹی صدی قبل مسیح میں اکثر اقوام کسی نہ کسی سبب سے زبردست تبدیلیوں سے دوچار ہوئیں۔ لیکن ہر ملک اور ہر ملت میں ان تبدیلیوں کی نوعیت، مختلف تھی۔ بعض صورتوں میں ایسا ہوا کہ روایتی اصولوں کا اطلاق نئے حالات پر کر کے روایت کی تشکیلِ نو کی گئی اور روایت کی تشکیلِ نو کا یہ عمل تصورِ روایتی اصولوں کے مطابق انجام دیا گیا مثلاً چین میں اگلے وقتوں سے جو روایتی حکمت ایک کلی وحدت کے طور پر قائم و دائم چلی آ رہی تھی وہ اس زمانے میں ٹوٹ کر واضح طور پر دو الگ الگ حصوں میں بٹ گئی۔ تاؤ ازم اور کنفیوشس ازم۔ تاؤ ازم جو خاص مابعد الطبیعیات اور تعقلاتی قسم کے روایتی علوم پر مشتمل تھا، خاص خاص لوگوں کے لیے اور کنفیوشس ازم جو زیادہ تر عملی اور سماجی اطلاقات کے شعبہ سے متعلق تھا سب کے لئے بلا امتیاز قرار پایا۔ ایران میں یہ زمانہ آخری زرتشت کا زمانہ تھا۔ لہٰذا اس زمانے میں وہاں بھی زرتشتی روایت کی کچھ ایسی ہی تشکیلِ نو کی گئی — اور ہندوستان میں بدھ ازم کا ظہور بھی اسی زمانہ میں ہوا۔

مغرب کی طرف بڑھئے تو یہ نظر آتا ہے کہ یہودیوں کے لئے یہی زمانہ بابل کی اسیری کا زمانہ ہے اور شاید سب سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ستر سال کے قلیل عرصہ میں بنی اسرائیل اپنی (حروفِ تہجی) ابجد تک فراموش کر بیٹھے۔ چنانچہ بعد کے زمانے میں انہیں اپنی مقدس کتابوں کو از سرِ نو مرتب کرنا پڑا۔ لیکن جو صحیفے ان مرتب ہوئے وہ صحفِ سابقہ میں مستعمل ابجد کی بجائے ایک مختلف حروفِ تہجی میں لکھے گئے۔ ایسے ہی دوسرے بہت سے واقعات کا حوالہ بھی دیا جا سکتا ہے جو کم و بیش اسی زمانے سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ہم یہاں صرف اتنا ذکر کریں گے کہ روم میں بادشاہوں کے "افسانوی دور" کے اختتام پر "تاریخی دور" کا آغاز اسی زمانے میں ہو گیا تھا اور قدرے مبہم طور پر ہی سہی لیکن یہ بھی معلوم ہے کہ کلٹک اقوام Celtic Peoples کے لئے بھی یہ زمانہ بڑی اہم تحریکات کا زمانہ تھا۔ لیکن ان نکات کی تفصیلات میں جائے بغیر ہمیں آگے بڑھ کر ان واقعات پر غور کرنا ہے جو اس زمانے میں یونان میں رونما ہوئے۔ یونان میں بھی چھٹی صدی قبل مسیح کا زمانہ نام نہاد "کلاسیکی" تہذیب کا نقطۂ آغاز ہے اور صرف یہی زمانہ جدید محققین کے نزدیک "تاریخی زمانہ" کہلانے کا مستحق ہے۔ کیونکہ زمانہ ماقبل سے تعلق رکھنے والی ہر چیز کے بارے میں معلومات اتنی کم ہیں کہ اسے "افسانوی دور" قرار دے دیا جاتا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ آثارِ قدیمہ کی حالیہ تحقیقات نے اب اس میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں چھوڑا کہ زمانہ ماقبل میں یہ خطۂ زمین ایک بہت حقیقی تہذیب کا گہوارہ تھا اور ایسے قرائن بھی ملتے ہیں کہ

جن کی بنا پر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ اولین یونانی تہذیب زمانہ مابعد کی نام نہاد کلاسیکی تہذیب کے مقابلہ میں عقلی اور روحانی اعتبار سے کہیں زیادہ ممتاز اور شاندار تھی۔ نیز یہ کہ ان دونوں ادوار کے درمیان جو رشتہ تھا وہ بھی کچھ اسی قسم کے رشتے کے مشابہ تھا جو یورپ کے عہدِ جدید اور قرونِ وسطیٰ کے درمیان پایا جاتا ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ موخر الذکر دور کے مقابلہ میں اول الذکر دور میں (روایت سے) انقطاع کا عمل زیادہ اساسی نہیں تھا۔ کیونکہ کم از کم جزوی طور پر ہی سہی، روایت کی تشکیلِ نو ضرور کر لی گئی تھی اور اس کا اثر سب سے زیادہ "اسرار و رموز" یا باطنی تعلیم کے شعبہ پر پڑا تھا۔ ہمیں اس اثر کو فیثا غورثی روایت سے مربوط کر کے دیکھنا چاہیے جو ایک نئے پیرایۂ اظہار میں بنیادی طور پر سابقہ آرفک روایت ہی کی تجدید تھی اور جس کا اپالو کے دیلفی مسلک سے منسلک ہونا اس امر کی گواہی دیتا ہے کہ اس کا سلسلہ نسب بنی نوع انسان کی قدیم ترین روایات میں ایک روایت سے بغیر کسی انقطاع کے مسلسل اور باقاعدہ طور پر ملتا ہے۔ لیکن دوسری طرف بہت جلد ایک ایسی شئے بھی نمودار ہوگئی جس کی مثال اس سے پہلے کوئی اور نہیں ملتی اور جو مستقبل میں کل دنیائے مغرب پر اپنے مضر اثرات مرتب کرنے والی تھی۔ ہمارا اشارہ اس مخصوص طرزِ فکر کی طرف ہے جسے اس وقت "فلسفہ" کا نام دیا گیا اور جو اس وقت سے لے کر آج تک اسی نام سے موسوم ہے۔ لیکن یہ ایک خاصا اہم موضوع ہے جس پر کسی قدر تفصیل سے بات ہونی چاہیے۔

یہ درست ہے کہ فلسفہ کا لفظ بجائے خود بالکل جائز اور صحیح مفہوم میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔ وہ مفہوم جو بلاشبہ اس کا ابتدائی مفہوم تھا۔ خصوصاً اگر یہ بات صحیح ہو (جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے) کہ اس لفظ کا استعمال سب سے پہلے فیثا غورث نے کیا۔ علم صرف کی رو سے دیکھا جائے تو اس لفظ کے صاف اور سیدھے معنی ہیں۔ حکمت کی محبت۔ Love of wisdom لہٰذا اولاً تو یہ لفظ اس رجحان پر دلالت کرتا ہے جو حکمت کے حصول کے لیے شرطِ اولین کی حیثیت رکھتا ہے اور قدرے وسیع تر مفہوم میں یہ اس تلاش و طلب کے معنی بھی دیتا ہے جو اس رجحان کے نتیجہ میں پیدا ہو کر آدمی کی رہنمائی حکمت کی جانب کرتی ہے۔ لہٰذا یہ لفظ ابتدائی تیاری کے اس درجہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جو حکمت کے حصول سے قبل حکمت کی سمت اٹھائے جانے والے قدم یا اس مقام کی حیثیت رکھتا ہے جو حکمت کے مرتبہ سے ایک درجہ کمتر ہے۔ اس لفظ کے معنی میں جو بگاڑ بعد میں پیدا ہوا اس کا اصل سبب یہ تھا کہ ابتدائی تیاری کے راستے کو بجائے خود منزل سمجھتے ہوئے فلسفہ کو حکمت کا بدل قرار دینے کی کوشش کی گئی۔ یہ بات حکمت کی حقیقی ماہیت کو بھول بیٹھنے یا اسے تسلیم کرنے میں ناکامی پر دلالت کرتی تھی۔ غرض اس طور پر وہ مبینہ دانش وجود میں آگئی جسے ناسوتی فلسفہ Profane Philosophy کہا جاسکتا ہے اور جو اپنے گرد میں خالصتاً انسانی اور اسی لیے محض عقلِ جزوی کے دائرہ کار سے متعلق ہے۔ یہ

فلسفہ اس حقیقی روایتی حکمت کا بدل قرار پایا جو ماورائے انسانی اور مافوق الفکری مدارج سے تعلق رکھتی تھی۔ تاہم حقیقی روایتی حکمت کے کچھ نہ کچھ آثار پورے ازمنہ قدیم میں برابر پائے جاتے رہے۔ اس کا ثبوت ایک تو "اسرار و رموز" کے اس غیر منقطع سلسلہ سے ملتا ہے جو ناقابلِ تردید طور پر باطنی تعلیم کے صوفیانہ مسلک کا حامل تھا اور دوسرے اس حقیقت سے کہ خود فلاسفہ کی تعلیم بالعموم "ظاہری" اور "باطنی" دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہوتی تھی اور باطنی معنی کے ذریعہ اس کا سلسلہ ایک بلند تر نقطۂ نظر سے ملا دینے کا امکان مہیا کیا جاتا تھا جیسا کہ ہم واضح طور پر دیکھ سکتے ہیں۔ اس کی ایک بہت اچھی مثال (بعض اعتبارات سے ناکمل ہی سہی) چند صدیوں بعد ہمیں اسکندریہ کے سکول میں بھی ملتی ہے۔ اب یہ بات بخوبی سمجھ میں آسکتی ہے کہ "ناسوتی فلسفے" کو ناسوتی فلسفہ بننے کے لئے ضروری تھا کہ فلاسفہ کی Profane Philosophy تعلیم سے باطنی پہلو کو یک قلم مسترد کر کے صرف اس کے ظاہری اور خارجی پہلو کو باقی رکھا جائے۔ ٹھیک یہی وہ منزل تھی جس کی جانب آگے چل کر عہدِ جدید میں اس تحریک کو بڑھنا تھا جس کا آغاز یونانیوں سے ہوتا ہے۔ وہ رجحانات جو اہلِ یونان کے ہاتھوں پہلے ہی اظہار پا چکے تھے ان کا اپنے منطقی نقطۂ عروج تک پہنچنا لازمی تھا۔ یونانیوں نے عقلی تجزیہ سے پیدا ہونے والی طرزِ فکر کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دے رکھی تھی۔ اسے دورِ جدید کی "عقلیت پرستی" Rationalism کی نشو و نما کے لئے میدان ہموار کرنا تھا۔ واضح رہے کہ عقلیت پرستی بطور خاص ایک جدید ذہنی رجحان ہے جو صرف فوق الفکری اشیاء کو نظر انداز کرنے پر ہی اکتفا نہیں کرتا بلکہ انہیں تسلیم کرنے سے قصداً انکار کرتا ہے۔ بہر حال چونکہ اس تحریک کی نشو و نما اور اس کے اثرات و نتائج کا جائزہ ہمیں اس کتاب کے دوسرے حصہ میں لینا ہے اس لئے اس موضوع پر اس سے زیادہ گفتگو کی فی الحال ضرورت نہیں۔

البتہ ایک نکتہ اس ضمن میں ایسا ضرور ہے جو زیرِ بحث موضوع سے خاص تعلق رکھتا ہے۔ ہمارا اشارہ اس امر کی جانب ہے کہ عہدِ جدید کے بعض مآخذ کی تلاش کلاسیکی ازمنہ قدیم میں کی جانی چاہیے۔ لہٰذا عہدِ جدید کا یہ دعویٰ سرتاسر غلط بھی نہیں کہ اس کی بنیاد یونانی لاطینی تہذیب پر قائم ہے اور پورا جدید عہد بجائے خود یونانی لاطینی تہذیب ہی کا ایک تسلسل ہے۔ اس کے باوجود ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ یہ تسلسل محض ناقص اور قدرے ناقص سا تسلسل ہے کیونکہ کلاسیکی ازمنہ قدیم میں تو ایسی بہت سی چیزیں آخر تک موجود تھیں جن کا تعلق ایک بلند تر عقلی اور روحانی مرتبہ سے تھا۔ لیکن ان جیسی یا ان کے برابر کی ایک بھی چیز عہدِ جدید میں نہیں ملتی۔ بہر صورت حقیقی علم و حکمت کو بیش از بیش دھندلانے میں یہ دونوں تہذیبیں دو مختلف منزلوں کی نشاندہی کرتی ہیں۔ حقیقتاً کسی بھی شخص کے لئے قدیم تہذیب کے انحطاط کو چشمِ تصور سے مسلسل اور بتدریج اس انجام کی طرف

بڑھتے ہوئے دیکھ لینا عین ممکن تھا جو کم و بیش ہمارے گرد و پیش کی موجودہ صورت حال سے ملتا جلتا ہو۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہوا کیونکہ ان دونوں کے مابین ایک اور نازک سا دور ایسا حائل ہو گیا جو بحرانی ہونے کے ساتھ ساتھ (روایت کی) تشکیلِ نو کے ان مراحل میں سے ایک بھی تھا جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔

یہ دورِ عیسائیت کی ابتدا اور اس کے فروغ کا دور ہے جو ایک طرف تو یہودیوں کی پراگندگی کا زمانہ ہے اور دوسری طرف یونانی لاطینی تہذیب کا مرحلۂ اختتام۔ لیکن ان واقعات کی اہمیت کے باوجود ہم ان سے تیزی کے ساتھ گزر سکتے ہیں کیونکہ ایک تو یہ واقعات اول الذکر واقعات کے مقابلہ میں زیادہ معروف ہیں۔ دوسرے انکی ہم زمانیت کے بارے میں اکثر و بیشتر ایسے مورخین بھی اظہار رائے کر چکے ہیں جن کا نقطۂ نظر نسبتاً سطحی رہا ہے پھر بعض ایسی خصوصیات کی موجودگی کی طرف بھی بار بار توجہ مبذول کرائی جا چکی ہے۔ جو عصرِ حاضر اور "کلاسیکی" دنیا دونوں کے انحطاط میں مشترک ہیں۔ اور گو کہ ہم نہیں چاہتے کہ اس تقابل کو زیادہ طول دیا جائے پھر بھی یہ بات ماننے کی ہے کہ دونوں میں بعض نمایاں مشابہتیں واقعی ملتی ہیں۔ خالصتاً ناسوتی فلسفہ قدم جما چکا ہے۔ ایک طرف تشکیک کا فلسفہ اور دوسری طرف رواقیت اور ابیقوریت کی اخلاقیات کے ظہور سے صاف پتہ چلتا ہے کہ روحانیت کا انحطاط کہاں تک پہنچ چکا تھا۔ اس کے ساتھ ہی مذہبی مقدس تعلیمات بھی اپنی معنویت کھو چکے تھے اور اس کے نتیجہ میں خود مذہب انحطاط پذیر ہو کر صحیح معنوں میں وثنیت کی شکل اختیار کر چکا تھا۔ یا یوں کہئے کہ اپنی اندرونی معنویت کھو کر ایک ایسے بے جان ظاہری پیکر کی صورت میں باقی رہ گیا تھا جس کی حیثیت "توہمات" کے مجموعے سے زیادہ نہیں تھی۔ اس انحطاط کے خلاف ردِعمل کی بعض کوششیں ضرور ہوئیں۔ خود یونانیت Hellenism نے جو مشرق کے بعض حصوں سے بآسانی رابطہ قائم کر سکتی تھی۔ مشرقی تعلیمات سے بعض عناصر مستعار لے کر ان کی مدد سے نئی قوت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس مقصد کے لئے اب ایسے ذرائع قطعاً ناکافی تھے۔ اس لئے کہ یونانی لاطینی تہذیب بجائے خود ہلاکت کی اس منزل تک پہنچ چکی تھی جہاں سے واپسی ناممکن تھی۔ اس تہذیب کو پھر سے نئی زندگی دینے کے لئے ضروری تھا کہ اس کا مسیحا کہیں اور سے آئے اور ایک بالکل مختلف انداز کا آپریشن کرے۔ چنانچہ یہ عیسائیت ہی تھی جو اس کے لئے مسیحا بن کر آئی اور جس نے بالآخر اس تہذیب کی قلب ماہیت کر دی۔ اچھا ایک بات ضمناً یہ بھی دیکھتے چلئے کہ ہمارے اپنے زمانے اور اس زمانے کے درمیان بعض اعتبارات سے جو موازنہ بالکل بجا طور پر کیا جا سکتا ہے شاید وہ ان عوامل میں سے ایک ہے جو کسی نجات دہندہ یا "مسیحا" کی آمد سے متعلق اس الجھے ہوئے عقیدے کے ذمہ دار ہیں جو آجکل اس قدر عام ہے۔ بہرحال بربری حملوں کے دورِ خلفشار کے

بعد جو پرانے نظام کے انہدام کی تکمیل کے لئے ضروری تھے۔ یورپ میں ایک متوازن صورت حال بحال ہو گئی جو کئی صدیوں تک قائم رہی۔ یہ قرونِ وسطےٰ کا دور تھا جسے سمجھنے میں جدید دور کے لوگ بڑے مغالطوں کا شکار ہوئے ہیں اور سبب اس کا یہ ہے کہ یہ لوگ اس دور کے ذہنی اور روحانی مزاج کو سمجھنے کے اہل نہیں لہٰذا انہیں یہ دور یقینی طور پر "کلاسیکی" ازمنہ قدیم کے مقابلہ میں کہیں زیادہ دور افتادہ اور اجنبی معلوم ہوتا ہے۔

ہمارے نزدیک قرونِ وسطیٰ کا اصل دور شارلیمان کے عہدِ حکومت سے لے کر چودھویں صدی عیسوی کے آغاز تک پھیلا ہوا ہے اور موخرالذکر تاریخ ایک نئے زوال کے آغاز کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ زوال مختلف مراحل سے ہوتا ہوا اپنی روز افزوں قوت کے ساتھ عصرِ حاضر تک آتا ہے۔ دراصل یہی تاریخ، عہدِ جدید کے بحران کا حقیقی نقطۂ آغاز ہے۔ عیسائیت میں انتشار کی اولین علامات بھی اسی وقت ظاہر ہوئیں۔ (اور واضح رہے کہ) قرونِ وسطیٰ کی مغربی تہذیب عیسائیت کے ساتھ غیر منفک طور پر وابستہ تھی۔ اور یہی وہ وقت ہے جب ایک طرف تو جاگیرداری نظام جو عیسائیت سے بہت قریبی طور پر منسلک تھا ٹوٹ کر بکھرنے لگا۔ اور دوسری طرف "قوموں" کی تشکیل کا آغاز بھی اسی زمانہ میں ہوا۔ لہٰذا (ہم سمجھتے ہیں کہ) عام خیال کے برعکس، عہدِ جدید کا آغاز تقریباً دو صدی پہلے سے کرنا چاہئے۔ نشاۃ ثانیہ اور تحریک اصلاح دونوں اپنی ماہیت کے اعتبار سے اولاً ایسے نتائج کی حیثیت رکھتے تھے جو زمانہ ماقبل میں رونما ہونے والے انحطاط کی بناء پر ہی ممکن ہو سکے۔ لیکن احیائی اثرات مرتب کرنا تو رہا دور کنار، یہ تحریکیں اس کی بجائے ایک بڑے سنگین زوال کی علامت بن گئیں۔ کیونکہ انہوں نے روایت کا رشتہ معاشرے سے کلی طور پر منقطع کر دیا۔ اول الذکر تحریک نے یہ کام آرٹ اور سائنسی علوم کے میدان میں اور موخرالذکر نے مذہب کے میدان میں انجام دیا۔ باوجود اس حقیقت کے کہ مذہب کے میدان میں ایسے کسی انقطاع کا تصور بھی محال تھا۔

جیسا کہ دیگر مقامات پر پہلے بھی کہا جا چکا ہے وہ تحریک جسے نشاۃ ثانیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے دراصل بہت سی چیزوں کی موت کا دوسرا نام تھا۔ اس تحریک نے یونانی لاطینی تہذیب کے احیاء کے نام پر اس تہذیب کے انتہائی خارجی حصہ کو اپنایا۔ اس لئے کہ ضبطِ تحریر میں تو صرف وہی کچھ آ سکتا تھا (اور آیا) جو نسبتاً خارجی اور ظاہری تھا۔ مزید برآں اس قسم کے نامکمل احیاء کے لئے پہلے ہی سے مقدر تھا کہ وہ اپنے کردار میں بہت مصنوعی اور غیر حقیقی ہو۔ اس لئے کہ ایسی ہیئتوں کو جو صدیوں پہلے اپنی اصل روح کھو چکی ہوں، اپنانے کا نتیجہ اس کے سوا اور ہو ہی کیا سکتا تھا۔ اب جہاں تک قرونِ وسطیٰ کے روایتی علوم کا تعلق ہے تو کم و بیش اسی زمانہ میں چند آخری مظاہر پیدا کرنے کے بعد یہ علوم کلیتہً اسی طرح ناپید ہو گئے جس طرح گزشتہ تہذیبوں کے علوم کسی زبردست حادثے کی بناء پر مدتوں پہلے نیست و نابود ہو کر رہ گئے تھے۔ مگر (اس فرق کے ساتھ کہ) اس مرتبہ

ایسی کوئی چیز دوبارہ پیدا نہ ہو سکی جو ان ناپید ہونے والی چیزوں میں سے کسی کی جگہ لے سکتی۔ لہٰذا اس کے بعد تو صرف فلسفہ اور "ناسوتی" سائنس ہی باقی رہ سکتے تھے۔ یا یوں کہیے کہ حقیقی روحانیت کی نفی، علم کی پست ترین درجے تک تجدید، اصولوں سے ہٹ کر واقعات کا تجزیاتی اور تجربی مشاہدہ و مطالعہ۔ غیر اہم جزئیات و تفصیلات کے غیر مختتم سلسلوں کا لامحدود پھیلاؤ۔ ایک دوسرے کی مسلسل نفی کرنے والے بے بنیاد مفروضات Hypothesis اور ایسے فکری نظریات و آرا کا تہ بہ تہ انبار جو کسی منزل تک پہنچانے سے قاصر ہو۔ سوائے عملی اطلاقات کی اس مخصوص نوعیت کے جو جدید تہذیب کی برتری اور فضیلت کی واحد اور حقیقی ضامن ہے۔ ایسی برتری جسے مشکل ہی سے قابلِ رشک قرار دیا جا سکتا ہے اور جو ہر دوسری سرگرمی کا گلا گھونٹنے کی حد تک ترقی کر کے اس تہذیب کو خالص مادی کردار عطا کرنے میں کامیاب ہے۔ وہ کردار جس نے اسے ایک سر تا سر انسانیت سوز تہذیب بنا دیا ہے۔

ایک قطعی غیر معمولی واقعہ قرونِ وسطیٰ کی تہذیب کا انتہائی سرعت کے ساتھ کلیتہً اس طور پر فراموش ہو جانا ہے کہ سترھویں صدی کے آتے آتے اس کی معنویت سے لوگوں کا کوئی ربط ہی باقی نہ رہے۔ حتیٰ کہ اس دور کی باقی رہنے والی یادگاریں بھی لوگوں کے لئے ذہنی اعتبار سے ہی نہیں جمالیاتی نقطۂ نظر سے بھی بے معنی ہو کر رہ جائیں۔ اس بات سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس اثنا میں عام ذہنیت کس حد تک تبدیل ہو چکی تھی۔ ہم یہاں ان عناصر کی چھان بین میں نہیں پڑنا چاہتے جو یقیناً بہت پیچ در پیچ ہیں اور جن کی سازباز کا نتیجہ ایسے بنیادی تغیر کی صورت میں برآمد ہوا کہ اس کا از خود اور آپ سے آپ، کسی رہنما ادارے کی مداخلت کے بغیر واقع ہونا مشکل ہی سے قابلِ تسلیم ہے۔ ایسا رہنما ادارہ جس کی صحیح نوعیت کا تعین معمائی رہنا بھی چار و ناچار ضروری ہو۔ اس سلسلے میں بعض عجیب و غریب حالات قابلِ توجہ ہیں۔ مثلاً ایک خاص زمانے میں بعض ایسی چیزوں کا نئی دریافتوں کے پیرہن میں مقبولِ عام ہونا جن کے بارے میں مدتوں پہلے کچھ نہ کچھ معلومات ضرور حاصل تھیں۔ لیکن جنہیں اس لئے عام نہیں کیا گیا کہ ان کے امکانی فوائد کے مقابلے میں نقصانات کہیں زیادہ تھے۔ اور یہ بات بھی بہت زیادہ بعید از قیاس ہے کہ قرونِ وسطیٰ کو تاریکی، جہالت اور بربریت کے دور میں ڈھال دینے والا افسانہ (کسی مصنف کے بغیر) آپ سے آپ تصنیف ہو کر مقبول اور معتبر قرار پائے۔ یا یہ کہ تاریخ کے بطلان کا یہ کھلا ہوا جرم جس کے مرتکب جدید لوگ ہیں، کسی طے شدہ منصوبہ کے بغیر (آپ سے آپ) روبہ عمل آ جائے۔ لیکن اس مسئلے پر ہم مزید کسی بحث کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ اس لئے کہ جو بھی ذرائع اس مہم کو کامیاب بنانے کے لئے اختیار کیے گئے ہوں ان سے ہمیں کوئی سروکار نہیں۔ ہماری اصل دلچسپی تو فی الحال اس مہم کے نتائج سے ہے۔

نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں ایک لفظ "انانیت پرستی" Humanism بہت مشہور ہوا۔ اس لفظ میں جدید تہذیب کے تمام پروگرام کا خلاصہ پہلے ہی سے بند تھا۔ انانیت پرستی کا یہ لفظ دراصل ایک وسیلہ بن گیا ہر شے کی قدر و قیمت کو گھٹا کر اسے خالص انسانی سطح تک کھینچ لانے کا، ہر اعلیٰ درجے کے اصول کو برطرف کرنے کا اور استعارتاً، زمین پر قابو پانے کے لئے آسمان سے منہ موڑنے کا۔ لوگ کہتے تھے کہ ہم یونانیوں کی مثال پر عمل کر رہے ہیں لیکن یونانی بھی اس سمت میں کبھی اتنی دور نہیں گئے تھے جتنا آج؛ ذہنی انحطاط کے بدترین زمانے میں بھی نہیں کم از کم مادی تصورات نے ان کے ہاں کسی زمانے میں بھی اولیت کا وہ مقام حاصل نہیں کیا جو جدید عہد میں بہت جلد انہیں حاصل ہو گیا۔ "انانیت پرستی" دراصل ایک ابتدائی صورت تھی اس مسلک کی جو بالآخر ہمارے عہد کی "دنیا پرستی" بن گیا۔ جدید تہذیب کے نزدیک چونکہ انسان ہی مقصود بالذات ہے لہٰذا یہ تہذیب ہر شے کو انسانی سطح تک کھینچ لانے کی کوشش میں درجہ بدرجہ انسان کے پست ترین عناصری سطح پر اترتی چلی گئی اور انسانی فطرت کے مادی تقاضوں کی تسکین سے زیادہ اس کا کوئی اور مقصد نہ رہا۔ جو بہرصورت ایک فریب سے زیادہ نہیں، اس لئے کہ یہ تہذیب انسان کی جتنی ضروریات پوری کر سکتی ہے ان سے کہیں زیادہ مصنوعی ضروریات مسلسل پیدا کر رہی ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا جدید دنیا اس مہلک نشیب کی تہ میں اترنے تک اسی راستہ پر چلتی رہے گی۔ یا اس موقع پر بھی کسی ایسی تحریک احیاء کے پیدا ہونے کا امکان ہے جیسی کہ یونانی و لاطینی تہذیب میں اس کے دور انحطاط کے بعد اٹھی تھی، اس سے پہلے کہ ہم پاتال میں اتر جائیں؟ معلوم تو ایسا ہی ہوتا ہے کہ جیسے اب بیچ میں رکنے کا امکان نہ ہونے کے برابر ہو۔ پھر جو نشانیاں روایتی عقائد میں بتائی گئی ہیں ان کے مطابق آج ہم کل یگ کے آخری دور میں داخل ہو چکے ہیں جو اس "عہدِ ظلمت" کا تاریک ترین دور ہے۔ فنا کی اس حالت سے نجات کی کوئی صورت سوائے کسی انقلاب عظیم کے ممکن نہیں۔ اس لئے کہ اب کسی ایسی تجدید سے کام نہیں چل سکتا جس کی حیثیت محض لیپا پوتی کی ہو۔ اب تو بس تعمیرِ نو کی ضرورت ہے جو مکمل انہدام کے بغیر ممکن نہیں۔ اس وقت ابتری اور انتشار ہر شعبہ میں غالب آ کر اس انتہا تک پہنچ چکے ہیں جو اس سے پہلے کبھی دیکھنے میں نہیں آئی۔ یہ ہولناک صورت حال شروع تو مغرب سے ہوئی تھی لیکن اب ساری دنیا اس کی لپیٹ میں آ کر خوف سے تھرا رہی ہے اور گو کہ ہم خوب جانتے ہیں کہ یہ ابتری صرف بظاہر ہے اور زیادہ دیر تک قائم رہنے والی نہیں لیکن یہ بحران اپنی ہمہ گیری اور وسعت کے اعتبار سے ان تمام بحرانوں سے زیادہ شدید اور سنگین ضرور ہے جن سے نوعِ انسانی کو موجودہ دائرۂ ظہور میں پہلے کبھی سابقہ پڑ چکا ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ یہ وہی مہیب ہولناک زمانہ ہو جس کا ذکر ہندوؤں کی مقدس کتابوں میں ان الفاظ کے ساتھ آیا ہے:

سب ذاتیں ایک دوسرے میں گڈ مڈ ہو جائیں گی،
یہاں تک کہ خاندان کا وجود بھی باقی نہیں رہے گا۔"

یہ بات ماننے کیلئے کہ آج دنیا کی حالت واقعی ایسی ہی ہے اپنے گرد و پیش، ہر سمت میں تنزل اور انحطاط کی اس شدید کیفیت پر ایک نظر ڈال لینا کافی ہے جس کی طرف مقدس صحیفوں میں "ویرانی اور بربادی کی لعنت" کے الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ ہمیں صورت حال کی سنگینی پر پردہ نہیں ڈالنا چاہیے بلکہ اسے اسی طور پر دیکھنا چاہیے جیسی کہ وہ ہے۔ قنوطیت اور رجائیت دونوں کے بغیر۔ کیونکہ جیساکہ پہلے کہا جا چکا ہے پرانی دنیا کا خاتمہ ہی نئی دنیا کا آغاز بھی ہوگا۔

تاہم ایک سوال قدرتی طور پر ذہن میں ابھرتا ہے اور وہ یہ کہ جس دور میں آج کل ہم رہ رہے ہیں اس کی ہستی کا جواز کیا ہے؟ ہمارا کہنا یہ ہے کہ موجودہ دور کے حالات کتنے ہی غیر معمولی کیوں نہ ہوں تاہم وہ اشیائے کائنات کے اس عمومی نظام میں شامل ہیں جو مشرق بعید کے ایک مروجہ عقیدہ کے مطابق تمام بدنظمیوں کے مجموعہ پر مشتمل ہے۔ چنانچہ یہ دور کتنا ہی تکلیف دہ اور پراگندہ سہی، انسانی پیشرفت اور تکمیل کے کلی دائرے میں دوسرے کسی بھی دور کی طرح اس کی بھی ایک اپنی مقررہ جگہ ہونی ضروری ہے۔ مزید برآں اس امر کی شہادت کیلئے یہی بات کافی ہے کہ روایتی تعلیمات پہلے ہی اس دور کی خبر دے چکی ہیں۔ پھر دائرۂ ظہور کی روز افزوں مادیت کی جانب عمومی رجحان کے بارے میں جو باتیں ہم ابتدا میں کر آئے ہیں وہ بھی موجودہ صورت حال پر روشنی ڈالنے کے علاوہ یہ بات اچھی طرح واضح کر دیتی ہیں کہ جو چیز ایک خاص نقطۂ نظر سے غیر معمولی اور غیر مربوط معلوم ہوتی ہے دراصل وہ ایک زیادہ ہمہ گیر اور بلند تر نقطۂ نظر سے تعلق رکھنے والے قانون کا محض ایک لازمی نتیجہ ہوتی ہے۔ اس میں اتنی بات کا اضافہ اور کر لیجئے کہ ایک مرتبت سے دوسرے مرتبہ میں جانے کی ہر صورت حال کی طرح ایک دائرے سے دوسرے دائرے کی طرف جانے والا راستہ بھی تاریکی ہی میں سے ہو کر گزرتا ہے۔ یہ ایک اور قانون ہے جو بڑی زبردست اہمیت کا حامل ہے لیکن اس کے اطلاق کی گوناگوں صورتوں کے پیش نظر ہم فی الحال اس کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتے۔

مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اب اس موضوع پر مزید کچھ اور کہنے کی گنجائش نہیں۔ کیونکہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جدید عہد کا ان مخصوص امکانات کی زرخیزی اور نشوونما کے مدارج سے ہم آہنگ ہونا ضروری ہے جو ظہور کے موجودہ دائرے کی فطرت میں ابتدا ہی سے بالقوی موجود ہیں۔ اور خواہ اس پورے دائرے کے نظام مراتب میں ان امکانات کا اپنا مرتبہ اور مقام کتنا ہی کمتر ہو، پھر بھی دوسرے تمام امکانات کی طرح ان کے لئے بھی اپنے متعینہ مرتبہ اور مقام کے مطابق ظہور کرنا لازمی ہے۔ اس سلسلے میں روایتی نقطۂ نظر کے مطابق کہا جا سکتا ہے کہ کسی بھی دائرۂ ظہور،

Cycle کے آخری مرحلے کے بنیادی مزاج اور کردار کا تعین اس بات سے ہوتا ہے کہ ہر وہ چیز جسے سابقہ ادوار کے دوران نظر انداز یا مسترد کیا گیا اس کا اس آخری مرحلہ میں بروئے کار آنا اور اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا جانا لازمی ہے۔ چنانچہ ٹھیک یہی معاملہ جدید تہذیب کا بھی ہے جو صرف انہی چیزوں کے سہارے زندہ ہے جنہیں گزشتہ تہذیبیں بیکار سمجھ کر نظر انداز کر چکی تھیں۔ اس بات کی تصدیق کے لئے صرف یہ دیکھ لینا کافی ہے کہ جو روایتی تہذیبیں مشرق میں آج بھی باقی رہ گئی ہیں ان کے حقیقی نمائندے مغرب کے سائنسی علوم اور ان کے صنعتی اطلاقات کو کس نظر سے دیکھتے ہیں۔ بہرحال ایک مختلف درجہ کا علم رکھنے والے آدمی کے لئے علم کی یہ پست ترا قسام کتنی ہی غیر اہم سہی، تاہم ان کا تحقق بھی اپنی جگہ ضروری تھا لیکن یہ تحقق صرف اسی وقت ممکن تھا جب حقیقی علم و حکمت کا خاتمہ ہو جائے۔ تسلیم کہ اس تحقیق کو جو اپنے محدود ترین معنوں میں بطور خاص عملی نوعیت کی حامل ہے ایک نہ ایک دن تو عمل میں آنا ہی تھا۔ لیکن اس کا روبہ عمل آنا ایک ایسے زمانے ہی میں ممکن تھا جو روحانیتِ قدیمہ کے انتہائی مخالف سرے پر واقع ہو۔ اور صرف ایسے لوگ ہی اسے عمل میں لا سکتے تھے جو مادے میں سرتاپا اس حد تک غرق ہوں کہ اس سے باہر کسی بھی شے کا تصور نہ کر سکتے ہوں۔ اور جو (جیساکہ ظاہر ہے) مادے سے جتنا زیادہ متمتع ہونے کی کوشش کریں اتنے ہی زیادہ اس کے اسیر ہوتے جائیں اور اس طرح اپنے آپ کو ہر آن بڑھتے ہوئے بے قاعدہ اور بے مقصد تحرک و اضطراب کے عذاب میں دھکیل کر کثرتِ محض کے اس انتشار کے حوالے کر دیں جو اپنے طبعی رجحان کے سبب ہلاکت کی آخری منزل کی طرف بڑھتا ہے۔

یہ ہے جدید دنیا کی (صورت حال کی) حقیقی توضیح جس کے صرف بنیادی خدوخال ہی اس مختصر سے خاکہ میں ابھارے گئے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ کسی شے کی تشریح و توضیح کو کسی صورت میں بھی اس شے کا جواز نہیں سمجھنا چاہئے۔ برائی لاکھ ناگزیر سہی پھر بھی وہ ہے تو برائی ہی۔ اس کا ناگزیر ہونا اس کی برائی کو کسی طور پر کم نہیں کرتا۔ اور خواہ برائی کے اندر سے اچھائی ہی کیوں نہ پیدا ہوتی ہو پھر بھی برائی تو برائی ہی رہتی ہے اس کی نوعیت ہرگز نہیں بدلتی۔ مزید برآں ہم نے اچھائی اور برائی Good and Evil کے الفاظ اس سیاق و سباق میں کسی خاص اخلاقی منشا و مطلب کے بغیر محض اس لئے استعمال کئے ہیں تاکہ ہمارے مفہوم کو ذرا بہتر طور پر سمجھا جا سکے۔ اختلال و انتشار کی جزوی صورتوں کے باقی رہنے کا جواز اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ صورتیں ایک کلی نظام کے لازمی اجزاء کی حیثیت رکھتی ہیں۔ پھر بھی اختلال و انتشار کا کوئی بھی دور بجائے خود ایک ایسی شے ہے جسے (وقت کے جسم پر) ایک بہت بڑے فاسد پھوڑے کی طرح سمجھنا چاہئے۔ جو چند مخصوص اور معین فطری قوانین کا منطقی نتیجہ ہونے کے ساتھ ساتھ انحراف اور باطل کی ذیل میں آتا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں اسے ایک ایسے اختلالِ عظیم سے مشابہ سمجھا جا سکتا ہے جو یوں تو واقعات کی عام روش ہی کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر اسے دیکھا جائے تو بے ترتیبی

اور تخریب کے سوا اور کچھ نہیں۔ کسی بھی دوسری شے کی طرح جدید تہذیب بھی اپنی ہستی کا جواز رکھتی ہے اور اگر واقعی یہ تہذیب اس صورت حال کی نمائندہ ہے جو ایک دائرہ ظہور کی خاتم ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ وہی کچھ ہے جو کچھ کہ اسے ہونا چاہیے۔ نیز یہ کہ اس کا ظہور ٹھیک اپنے مقررہ وقت اور مقام پہ ہوا ہے۔ تاہم اس پر محاکمہ کتاب مقدس کے ان الفاظ کی روشنی میں ہی ہونا چاہیے جنہیں بیشتر اوقات نامکمل طور پر سمجھا گیا ہے:

"اور ضرور ہے کہ طغیان ہو، مگر لعنت ہو اس پر جو
اس کا وسیلہ بنتا ہے۔"

لہ اسلام کے ظہور کو بھی ایک ایسی ہی الوہی مداخلت کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے جس نے اس دور کے مخصوص حالات کے مطابق مرکز گریز رجحان کی راہ میں حائل ہو کر اس کا رخ مرکز جو رجحان کی طرف کر دیا۔ وہ مرکز گریز رجحان جو ظہور اسلام کے وقت تمام موجود تہذیبوں پر غالب تھا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جعلی بستیاں

تصنیف : حسن عبدالحکیم
Gai Eaton

ترجمہ : محمد سہیل عمر

"روایت" اوّل میں حسن عبدالحکیم کی فکر افروز کتاب "کنگ آف دی کاسل" کے ابتدائیہ کا ترجمہ پیش کیا گیا تھا (بہ رنگِ دگر)۔ صفحاتِ آئندہ میں اسی کتاب کا باب دوم Unreal Cities پیش کیا جا رہا ہے جو جدید تمدن اور اس میں بسنے والے انسانوں کی حالتِ زار پہ شاید اس زمانے کی سب سے مضبوط تنقید ہے۔

(ادارہ)

ہمیں بنانے میں بڑی حد تک ہمارے فیصلوں اور ہمارے چناؤ کا ہاتھ ہوتا ہے۔

ہمارے ہر چناؤ کے ساتھ اس تصویر میں کچھ نقوش کا مزید اضافہ ہو جاتا ہے جو مکمل ہونے پر یہ دکھائے گی کہ یکتا اور ناقابلِ تکرار طور پہ ہم کیا ہیں۔ اس چناؤ کے نتائج اس طرح پھیلیں گے جیسے تالاب کے ٹھہرے پانی میں پھینکے ہوئے کنکر سے دائرہ در دائرہ لہریں پھیلتی چلی جاتی ہیں۔ ہمارے گرد و پیش کے لوگوں میں بھی کچھ تبدیلی واقع ہوگی خواہ تھوڑی سی ہی کیوں نہ ہو، لیکن یہ نتائج اس قرب و جوار کے علاوہ اس سے وراء ایسے ساحلوں تک پہنچتے ہیں جن کا ہمیں گمان بھی نہیں گزرتا۔ جو انتخاب ہم کرتے ہیں وہ ہمارا ہوتا ہے کسی اور کا نہیں اور اس کے بے شمار اثرات و نتائج بھی ہم ہی کو بھگتنا ہوں گے۔ یہاں یا کسی اور جگہ، اب یا تب، جلد یا بدیر، ہم بہرحال ہر اس فیصلے کے لئے جوابدہ اور ذمہ دار ہیں جس پہ ہماری مہرِ ثبت ہو۔ اس بات کو عملاً اور بلاواسطہ طور پہ سمجھنے کے لئے لازمی ہے کہ انسان کے پاس نقل و حرکت کی اتنی آزادی اور گنجائش ہو جہاں وہ اپنے امکانات کو بروئے کار لا سکے۔ صرف آزادیٔ انتخاب ہی کافی نہیں! اسے اپنی مرضی کے مطابق نیک یا بد مصرف کے لئے استعمال کرنے کا موقع بھی میسر ہونا چاہئے۔ اس موقع کے بغیر بھی آزادی کے تصور میں کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔ انسانی انتخاب کی اپنی کچھ لاینفک قیود اور بندشیں ہیں جو مرتبۂ انسانی کی قیود کا عکس ہیں بشرطیکہ مرتبۂ انسانی کو اس سے بالاتر مرتبے کے حوالے سے اور اُس ارادہ مطلقہ (الہیہ) کے اعتبار سے دیکھا جائے جس کی ایک شبیہ ہماری تمام قوتیں ہیں۔ لیکن یہ دوسرا معاملہ ہے۔ فی الحال ہم انسانی تجربے اور انسانی سطح کی بات کر رہے ہیں۔ اس سطح پہ اور اس تجربے کے حوالے سے انسانوں کو انتخاب کرنے کے لئے تخلیق کیا گیا ہے اور اس اعتبار سے وہ ایسی ذمہ دار ہستیاں ہیں جو اپنی چھوٹی سی دنیا میں ہونے والے افعال کے لئے جوابدہ ہیں لیکن ان کی ذمہ داری صرف اس چھوٹی سی دنیا تک محدود نہیں کیونکہ ہم از روئے فطرت اپنے ایک روز فنا ہو جانے والے خول کے مکمل طور پہ اسیر نہیں ہیں۔ ہم ان سب باتوں سے اچھی طرح آگاہ ہیں اور رہیں گے جب تک ہماری عقلِ سلیم پہ دروغ و فریب

سوفسطائیت کے پردے نہیں پڑ جاتے۔

بچہ جونہی بولنے کے قابل ہوتا ہے وہ اس قسم کے سوالات پوچھتا ہے جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے اردگرد کی دنیا کو سمجھنا چاہتا ہے۔ ٹوٹا ہوا برتن، آنکھ پھوٹی گڑیا اور زمین پر پھیلے دودھ کو دیکھ کر وہ جاننا چاہتا ہے کہ یہ کس نے کیا ہے؟ ـــ سادگی کے اس زمانے سے دور آگے نکل آنے کے بعد بھی ہم یہ سوال ضرور پوچھنا چاہتے ہیں گو ہمارا یقین ڈگمگا چکا ہوتا ہے کہ ان سوالات کا جواب دیا بھی جا سکتا ہے یا نہیں؟ ـــ افعال و واقعات کو ان کے ذمہ دار افراد کے حوالے سے پہچاننا ایک عالمگیر انسانی ضرورت ہے۔

پچھلی ایک صدی کے دوران انسانی صورت حال میں جتنی بھی تبدیلیاں آئی ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ اب افعال و حرکات سے ان کے کرنے والے کا سراغ لگانا دشوار ہوتا جا رہا ہے پچھلے زمانوں میں یا سادہ معاشروں میں ہر فعل پر اس کے فاعل کی چھاپ ہوتی تھی۔ آج کے پیچیدہ معاشروں میں اگر کسی خاص فعل کے لئے کسی ایک شخص کو ذمہ دار ٹھہرانے کی کوشش کی جائے تو اس کے لئے ایک فلسفۂ اخلاق کے مفکر اور ایک جاسوس کی مشترکہ خدمات حاصل کرنی پڑیں گی۔ آج حکومت، سماج یا ادارہ عمل کرتا ہے۔ فعل "اُن" سے سرزد ہوتے ہیں لیکن اس صیغۂ جمع "ان" سے نہ تو محبت کی جا سکتی ہے نہ ان پہ الزام لگا کر ان پر گرفت کی جا سکتی ہے چنانچہ اپنے جیسے انسانوں سے، افعال کو منسوب کرنے کی ضرورت کی تسکین نہیں ہو پاتی۔

آج کے دور میں انسانی فرضِ مسئولیت کی تعریف نئے سرے سے متعین کرنا پڑے گی کیونکہ ہمارا موجودہ معاشرہ ملازمت پیشہ اور حکومتی اہلکاروں کا معاشرہ ہے جس میں لوگ اجتماعی نظام کا ایک پرزہ بن چکے ہیں اور اپنے افعال و اعمال میں ان کا اسی قدر ہاتھ ہوتا ہے جتنا پرانے وقتوں کے حلقہ بگوش زرخرید غلاموں کا ہوا کرتا تھا۔ یہ نظر ثانی اس لئے بھی ضروری ہے کہ مستقبل کے بارے میں جس حد تک پیشین گوئی ممکن ہے اس کے حساب سے نظر یہی آ رہا ہے کہ ہمارا معاشرہ ایک ایسی پیچیدہ تر تنظیم کی طرف بڑھ رہا ہے جس میں کسی بھی ایسے شخص کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوگی جو بلا واسطہ یا بالواسطہ طور پہ حکومتی اہلکار یا ملازمت پیشہ نہیں ہوگا۔ اسے اچھوت نہیں تو خبطی ضرور سمجھا جائے گا۔ اشتراکی معاشروں میں یہ ایک تسلیم شدہ نصب العین ہے، سرمایہ دار ممالک میں بھی یہ ایک ایسی چیز ہے جو قصداً تو نہیں مگر ناگزیر طور پر اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ آج امریکہ میں جسے "آزاد تجارت" کا گھر کہا جاتا ہے، ننانوے فی صد ملازمت کرنے والے کسی نہ کسی ادارے سے وابستہ ہیں جبکہ اس صدی

کے آغاز میں وہ ذاتی کام کرتے تھے۔

تکنیکی ترقی اور بڑھتی ہوئی آبادی کی جو دنیا ہم نے اپنے لئے تخلیق کی ہے۔ اس کی بقا کے لئے زیادہ سے زیادہ اجتماعیت اور تنظیم کی ضرورت ہے چاہے یہ کسی بھی نظریاتی نعرے کے تحت کام کرے۔ جب تک ممکن ہوا یہ دنیا باقی رہنے کی کوشش کرے گی چاہے اسے اپنی بقا کی قیمت اپنی آزادی کی قربانی اور اقدار کی بربادی کی صورت میں ہی کیوں نہ ادا کرنی پڑے۔

وہ لوگ جو خلافِ واقع انداز میں یہ سمجھتے ہیں کہ انسان خود کو ماحول کے مطابق ڈھالنے کی بے پناہ صلاحیت رکھتا ہے انہیں اس بات پر حیرت ہوتی ہے کہ موجودہ دور جس میں زیادہ تر ذمہ داری فرد کے کندھوں سے اٹھا کر ریاست کی غیر شخصی مشینری پر منتقل کر دی گئی ہو، ایسی شدید تشویش اور احساسِ عدم تحفظ کا دور کیوں ہے؟ وہ نہیں جانتے کہ بیشتر لوگ اسی صورت میں اعتماد اور توازن سے قدم اٹھا سکتے ہیں جب ان کے کندھوں پر ان کی قوت کے مطابق وزن بھی موجود ہو۔ اس بوجھ کے بغیر ان کے پاؤں دھرتی پر نہیں جمتے۔ بوجھ اتار کر وہ اڑنے کے قابل تو ہو نہیں پاتے، ہاں چلنے کی قوت ضرور کھو بیٹھتے ہیں۔ یہ ایک اور بنیادی ضرورت ہے، دنیا کو سمجھنے کے لئے ہمیں نہ صرف افعال کے فاعلین کا علم ہونا چاہئے بلکہ ہمارے لئے اپنی ذمہ داری کی ماہیت سے آگہی اور اپنے فطری فرائض کا ادراک بھی ضروری ہے۔ بصورتِ دیگر ہم ناآسودہ حالت میں مکمل غیر ذمہ داری (مادر پدر آزادی) (جس میں احساسِ جرم ہمیشہ ستاتا رہتا ہے) اور مبالغہ آمیز تصورِ فرائض و واجبات کے درمیان ڈولتے رہتے ہیں۔ خدائی فوجدار اور آوارہ نکھٹو دونوں ایسی سرزمین کی پیداوار ہیں جس سے سرحدوں کے نشانات غائب ہو چکے ہوں۔

حد بندیاں اور راستے کے نشانات سے اگر ہمارے اندر پابندی یا روک ٹوک کا احساس ابھرتا ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہم انہیں مصنوعی طور پر ٹھونسی ہوئی ایسی چیز سمجھتے ہیں جو ہمارے منظر نامے کا حلیہ بگاڑ دیتی ہیں —— مرغزارِ حیات میں پھیلے ہوئے اجلے سفید کھمبے اور باڑیں —— بلکہ حقیقتاً ہر جنگلے اور رکاوٹیں یا تو منظر کے اندر خلقی طور پر موجود ہوتی ہیں یا اتنی مانوس اور پرکھوں پرانی ہوتی ہیں کہ ان پر نگاہ ہی نہیں جاتی۔ انسانوں کو ایک نہ ایک قالبِ عمل درکار ہوتا ہے مگر انہیں یہ پتہ نہیں چلنا چاہئے —— یا کم از کم ہر وقت یہ یاد نہیں آنا چاہئے —— کہ وہ ایک لائحہ عمل کے اسیر ہیں۔ شاید ہی کوئی شخص ایسا ہو جو اپنے جسم کی طرف سے عائد کردہ قیود اور مجبوریوں —— نیند کی ضرورت، بھوک پیاس کے دائمی تقاضے —— سے مضطرب ہوتا ہو لیکن

اگر کہیں ہمارے بدن، اپنی ہیئت اور صلاحیتوں کے اعتبار سے ہفتہ وار تبدیل ہوا کرتے تو زندگی ایک بھیانک خواب بن کر رہ جاتی۔

قالبِ عمل پر اس انداز سے گفتگو کرنا اور سوچنا کہ انہیں حسبِ سہولت ایجاد اور تعمیر کیا جاسکتا ہے خود اس بات کی نشانی ہے کہ انسانی زندگی کی صورتحال میں ایک انقلاب واقع ہو چکا ہے۔ اس انقلاب کی جڑیں اگرچہ ان تبدیلیوں میں تلاش کی جاسکتی ہیں جو کئی سو سال پہلے شروع ہوئی تھیں تاہم اس کے نتائج نے اب جاکر کہیں بنی نوع انسان کی اکثریت کو اپنی گرفت میں لیا ہے بلکہ مغربی دنیا کے مرد و زن کو بھی کہیں گزشتہ صدی میں آکر اس کے پورے اثرات کا احساس ہوا ہے

معاصر "اساطیر" Myths نے ارتقائیت، مادیت پرستی، مساوات پرستی ـــــ نے جدید ٹکنالوجی کی بھرپور امداد سے فرد کو دھرتی، ہنر و حرفت اور خاندان جیسی کائناتی اور سماجی اشیاءِ مسلسل و پیہم سے توڑ کر انسانی زندگی کو اس کے نارمل سانچے سے محروم کر دیا ہے۔

انسانی قالب عمل Framework میں ایسی اساسی اور دور رس تبدیلی اس سے پہلے کبھی نہیں ہوئی۔ قبل ازیں زندگی کے احوال و ظروف میں آنے والی تبدیلیاں ہمیشہ ایک ایسے نقشے سانچے کے مطابق ہوا کرتی تھیں جو اپنی حدود کے اندر کم از کم انسانوں کو مستقل معلوم ہوتا تھا خواہ مؤرخ کی طائرانہ نگاہوں میں اس کی حیثیت کچھ بھی رہی ہو۔ حالیہ صدی کے آغاز سے لے کر اب تک جو کچھ وقوع پذیر ہوا ہے اسے جذب کرنے اور جانچنے پرکھنے کے لیے درجن بھر نسلوں کی مدت بھی شاید ہی کافی ہو سکے ـــــ ہمارے پاس وقت نہیں ہے ـــــ اپنی بقا کی جد و جہد میں پھنسی ہوئی ہر مخلوق کی طرح ہم بھی حالات سے سمجھوتہ کر لیتے ہیں اور ہمارے ارد گرد جو کچھ ہو رہا ہے اس کا بیشتر حصہ ہماری گرفتِ توجہ سے پھسل جاتا ہے۔

رفتارِ سفر اگر ایک خاص حد سے بڑھ جائے تو ہر شئے دھندلا جاتی ہے۔ دور کی چیزوں کے خد و خال گو پھر بھی قدرے واضح نظر آتے ہیں تاہم پیش منظر کی دھندلاہٹ ان پر دھیان دینا ناممکن بنا دیتی ہے اور منظر بے اصل پاکر ایکسپریس ٹرین کے مسافر اپنی اپنی کتابوں یا خیالات کی دنیا میں کھو جاتے ہیں۔

ہمارے عہد کی موضوعیت Subjectivism میں بڑا حصہ اس ایک طرح سے کسی سریع الرفتار سواری میں قید ہو جانے کے احساس کا ہے اور یہ امر کہ یہ سواری ہم نے خود بنائی ہے

(جیسے بچے اُن تھک محنت سے کاٹھ یا تار کا کھلونا بناتے ہیں) ہمیں اس احساس سے نجات نہیں دلا رہا کہ ہم ایسے پھندے میں پھنس گئے ہیں جس سے فرار کی کوئی امید نہیں۔

اس قسم کی جناتی رفتار کا ایک اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ حسّیات جن کے ذریعہ ہم ماحول سے رابطہ قائم کرتے ہیں سُن ہو کر رہ جاتی ہیں۔ جب ان حسّیات کا عمل ہی معطل ہو جائے تو یہ ہونا بالکل طبعی چیز ہے۔ اگر وقوعات کو جذب کرنے کی گنجائش ہی میسر نہ ہو تو ہماری قوتیں کمزور ہو جاتی ہیں اور ایک طرح کی بے حسی اور خدر شروع ہو جاتا ہے۔ پھر کسی بھی چیز کا نہ تو بھرپور ذائقہ نصیب ہوتا ہے نہ صحیح ادراک ـــــ حتیٰ کہ خوف بھی جو خطرے کی گھنٹی ہوتا ہے، معطل ہو جاتا ہے۔ تبدیلی کی موجودہ رفتار از خود بھی مذکورہ نتائج پیدا کرنے کے لئے کافی تھی چہ جائیکہ ماحول بھی ان اثرات میں شدت پیدا کرنے کا موجب بن گیا ہے۔ وہ ماحول جس میں انسانوں کی اکثریت آج زندگی بسر کر رہی ہے، وہ ماحول جو فوری اور قلیل المیعاد ضرورتوں کو پورا کرنے والی 'خادم ٹکنالوجی' نے پیدا کر رکھا ہے۔ سوائے نئی تخلیقات کے جو ہماری جسمانی ضروریات سے ورا ہیں، ہمیں اپنی تیار کردہ ہر شئے سے بیزاری ہوتی ہے۔ وہ لوگ خاصے حق بجانب ہیں جو ایک چیز تعمیر کرتے ہیں، چند آسودہ لمحات لے سراہتے ہیں اور پھر اسے ڈھا کر کوئی اور نئی چیز بنانے کے لئے کمربستہ ہو جاتے ہیں۔ ایک مکمل طور پر انسان ساختہ ماحول میں، اپنی ہی مصنوعات کے شور شرابے میں گھر کر زندگی گزارنے سے ہم ایک تنگ دنیا میں تنہا رہ جاتے ہیں۔ اس تنگنائے میں ان چیزوں تک پہنچنے کی ہر استعداد گھٹ کر رہ جاتی ہے جو عالمِ بشری سے ورا واقع ہیں۔

اپنی بدنمائی اور عالمِ فطرت سے بُعد کے اعتبار سے یہ ماحول منکر کے نفس کا خارجی پرتو ہے۔ ساتھ ہی یہ اس کے فلسفہ کا بھی عکس ہے۔ یہ ماحول کوئی روحانی غذا فراہم کرنے کی سعی نہیں کرتا۔ کرے بھی کیوں! جبکہ اس کا کل مقصد تو چند عملی تقاضوں کی تسکین ہے۔ حسّیات میں یہ ماحول ہیجان تو برپا کرتا ہے مگر انہیں کوئی سکون نہیں دے پاتا۔ اس کی پیش کش صرف ایک ایسا سیاق و سباق ہے جس میں لگاتار اور اکثر بے مقصد سرگرمی جاری رہ سکے۔

ایک بنجر ماحول کے کارن حسّیات پر جو سکتہ طاری ہوتا ہے اس میں اور "خوابیدگیٔ حسّیات" میں کوئی چیز مشترک نہیں۔ یہ "خوابیدگیٔ حسّیات" یا حسّیات کا سکونی ٹھہراؤ اس احساسِ جمال سے پیدا ہوتا ہے جس میں دو دنیاؤں کے درمیان کی رکاوٹیں تحلیل ہو جاتی ہیں یا پھر فوری محسوسات سے ورا کی چیزوں پر ایسے ارتکازِ توجہ سے عمل میں آتا ہے جس سے حقیقتِ مدرکہ دھندلی نہیں بلکہ شفاف

ہو جاتی ہے۔ نفوذِ جمال اور استحکامِ ارتکاز کے لئے وقت اور ٹھہراؤ کی ضرورت ہوتی ہے۔ جدید سیاق و سباق میں واقعات جس رفتار سے پے در پے جنم لیتے ہیں اور ان واقعات کے قالب جس سرعت سے شکل بدلتے رہتے ہیں ان کی بدولت مہلت اور ٹھہراؤ دونوں ہی ہماری اقلیمِ حیات سے ملک بدر ہو چکے ہیں ــــــ دھندلائے ہوئے اس منظر، اس مکانِ تیرہ تار میں واضح اور کرّے متبادلات کا چناؤ اور اس چناؤ کی ذمہ داری قبول کرنا دوگنا مشکل ہو جاتا ہے ــــــ کہ اس کے لئے وقت اور ٹھہراؤ درکار ہے

ہر دم بدلنے والا ماحول صرف ایسے انسانوں کو جنم دے سکتا ہے جن کی چناؤ کی استعداد شکستہ و متزلزل ہو چکی ہو ــــــ سمندر کی موجوں میں کیونکر انتخاب کیا جا سکتا ہے؟ پھر انسان بھی وہ جو خود روحانی غذا اور مکانی استقرار سے محروم ہو کر اس بدلتے ہوئے منظر نامے میں کسی مستقل نکتہ پر نہیں رہ گیا۔ اس کا متغیر ماحول اسے ہر آتی جاتی رو اور ہر رخ بدلتی ہوا کے مطابق ڈھلنے پہ مجبور کرتے کرتے اس کے اندر ایسا عدمِ استحکام پیدا کر دیتا ہے جو اس کی قوتِ فیصلہ کو تباہ کر کے چھوڑتا ہے۔ اس کے ہم جنسوں نے جو دنیا اپنے گرد و تعمیر کر رکھی ہے اس کا معیارِ حرکت اگر برقرار رہنا ہے تو انسان کو اس کے مطابق ڈھلنا، اس سے قدم ملا کر چلنا ہوگا ورنہ وہ عدمِ حقیقت کی ارضِ لاوارث پر جا نکلے گا۔ حقیقی دنیا یہی ہے۔ اس سے کوئی مفر نہیں ہے۔ باقی سب کچھ بے اصل ہے۔ اسی میں جو ہو سکے گرد جو فائدہ اٹھا سکو اٹھاؤ ــــــ یہی آج اس کے ذہن میں ٹھونسا جا رہا ہے۔

اس کو، عام آدمی کو، انبوہِ انسانی کے فرد کو، مضبوط اور محسوس اشیاء کے اس ماحول میں سے اکھاڑ لیا گیا ہے جو انسانی نسلوں کے حوالے سے مستقل رہا ہے اور اکھاڑ کر ایک قابلِ تبادلہ آلہ کار بنا دیا گیا ہے۔

وہ کاشت کار جو دھرتی کی دیکھ بھال نہیں کرتا یا اپنی فصلوں کی سینچائی سے غفلت کرتا ہے بہت جلد اپنی غلطیوں کا خمیازہ بھگت لیتا ہے۔ اور چونکہ ایک قسم کی حقیقت اس پر ایسا سخت دباؤ ڈال چکی ہوتی ہے کہ وہ اسے جھٹلانے یا نظر انداز کرنے کی ہمت نہیں کر سکتا لہٰذا دوسرے میدانوں میں بھی وہ حقیقی اور خیالی اور لازمی اور غیر ضروری کے درمیان امتیاز کرنے کا قرینہ سیکھ جاتا ہے۔ جبکہ ملازمت پیشہ یا سرکاری اہل کار بیکار نظریات اور فاش اغلاط کے جلو میں طویل عرصہ تک گزر بسر کرتے رہتے ہیں تا وقتیکہ ان پر کسی حقیقت کا در وا ہو جائے۔ تیعبوں خود بھی کسان گھرانے سے ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ:

"کاشت کاروں میں خواہ خرابیاں دوسرے لوگوں جتنی ہوں مگر کجروی اور انحراف کمتر ہوتا ہے۔ ان کی نیکی سے زیادہ میں ان کی صحت مندی سے متاثر ہوں۔"

کجروی سے اس کی مراد وہ قطعاً نہیں ہے جو اخلاق پرستوں کے ہاں پائی جاتی ہے بلکہ کجروی حقیقت سے کسی بھی سطح پر منہ موڑنے کا نام ہے۔ چاہے پیروں تلے زمین سے ہو یا سر پہ پھیلے ہوئے آسمان سے۔ روشنی سے منہ موڑ کر نجی شخصی اندھیروں میں سمٹ جانے کا نام۔

دہقان، جس پر مہذب افراد ناک بھوں چڑھاتے ہیں، ایک ایسی کھری زندگی کا نمائندہ ہے جس کے مقابلے پہ جدید زندگی کا بوداپن اور کھوکھلی بنیادیں مزید نمایاں ہو جاتی ہیں۔ انسانوں کو اپنے مقاصد کے لئے آلۂ کار بنا کر استحصال کرنے کا فن کمیونسٹوں سے زیادہ کون جانتا ہے مگر وہ بھی دہقانوں کو تر نوالہ نہیں بنا سکے۔

چھوٹا تاجر اور بیوپاری جس طرح مستقل اپنے افعال کے نتائج کا سامنا کرتا رہتا ہے وہ ایک بڑے ادارے کے ارکان کو نہیں کرنا پڑتا۔ موخر الذکر کو اپنی کامیابی یا ناکامی کا اندازہ اپنے جیسے دوسرے انسانوں کی غیر یقینی اور زیادہ تر غیر حقیقی آرا سے لگانا پڑتا ہے۔ نجی اور معاشرتی زندگی میں پہلے ہی سے وہ ان آرا کا محتاج ہو چکا ہے۔ اس کے برعکس وہ فطری قوتیں ہیں جو اس کے افعال کا نتیجہ ایسی ناقابل خطا باضابطگی سے اس کی طرف لوٹاتی ہیں جو انسانوں کے بس کی بات نہیں۔ ملازمت پیشہ کی طرف اس کے افعال کا نتیجہ انسانی واسطوں کی چھلنی سے گزر کر لوٹتا ہے چنانچہ وہ ان کو آسانی سے اپنے اعمال کا انجام سمجھنے کے بجائے اپنے افسرانِ بالا کی خیر خواہی یا بدنیتی سے تعبیر کر سکتا ہے۔ پہلے جو فعل اور اس کے نتیجے کے درمیان ایک کھرا صاف رشتہ تھا وہ اب طرح طرح کی پیچیدگیوں کا شکار ہو گیا ہے اور اس کی مختلف تشریحات کی جا سکتی ہیں۔ موضوعیت ہر سطح پر در آئی ہے اور فرد کیلئے یہ جاننا مشکل ہو گیا ہے کہ صداقت کا کیا مطلب ہے اور صداقت یا جھوٹ اور بناوٹ میں کیا فرق ہے۔

غیر مستحکم اور مصنوعی ماحول نیز ایسے پیشوں کے اثرات کسی سے ڈھکے چھپے نہیں ہیں جن میں علت اور اس کے نتائج کا آپس میں کوئی براہِ راست تعلق نہ ہو لیکن اس کے علاوہ جدید معاشروں میں ایک اور چیز بھی ہے جو آزادانہ چناؤ اور اس کی ذمہ داری اٹھانے کی صلاحیت تباہ کر دیتی ہے۔ وہ ہے فرد کی حفاظت جو آجکل معاشرے کی ذمہ داری سمجھی جانے لگی ہے۔ یہ حفاظت صرف حادثات یا ناگہانی آفتوں سے نہیں ہے بلکہ ہر اس مشکل سے بھی جو فرد اپنے لئے پیدا کر سکتا ہے۔ یہاں آ کر ہم ایک اخلاقی ابہام کا شکار ہو جاتے ہیں۔ طوفان سے بچ کر کہیں پناہ لینا اور اس پناہ گاہ میں اپنے ہمسائے کو جگہ دینا فطری

سی بات ہے۔ جانتے بوجھتے چوٹ یا نقصان اٹھانا حماقت ہے اور اپنے جیسے دوسرے شخص کی افتاد کو نظر انداز کرنا خباثت ــــ مگر دوسرے لوگوں کو ان کی اپنی حماقتوں یا خباثتوں کے نتائج سے بچانا صرف ایک خاص حد تک ہمارے لئے ضروری ہے۔ اس سے آگے نہ ہماری ذمہ داری ہے نہ ہمیں اس کا حق پہنچتا ہے۔ جس طرح درد کا احساس ہمارے جسم میں ہونے والے سوءِ فعل سے ہمیں خبردار کرتا ہے اسی طرح کچھ نہ کچھ مصیبت یا مشکل بھی انسانی زندگی میں خاص کردار ادا کرتی ہیں۔ ان کے بغیر انسان کبھی پختگی حاصل نہیں کر سکتا نہ اپنی دنیا کی ماہیت جان سکتا ہے۔

جب یہ فرض کر لیا جائے کہ موقع ملتے ہی بالغ افراد غیر ذمہ دار بچوں جیسی حرکتیں کرنے لگیں گے اس لئے بہتر ہے کہ انہیں موقع ہی نہ دیا جائے، تو ایک تنگ نظر، دم گھونٹنے والی سرپرستی جنم لیتی ہے۔ یہ زبردستی کی سرپرستی بچانے کی کوشش میں اپنے مقصد کا خود ہی گلا گھونٹ دیتی ہے، ہمیں دوسرے انسانوں سے پہنچنے والے ہر ممکنہ ضرر سے بچانے کا تقاضا یہ ہے کہ دوسروں کو مضبوطی سے باندھ کر رکھا جائے اور ہمیں بھی پابہ زنجیر کر دیا جائے کہ ہم دوسرے لوگوں کے اعتبار سے اور ان کے لئے "دوسرے" ہیں۔ یہ وہ اخلاقیات ہے جو بضد ہے کہ انسانوں کی کلائیاں باندھ دی جائیں، کہیں وہ اپنے ہاتھ استعمال نہ کر ڈالیں اور ان کے پاؤں میں بیڑیاں ڈال دی جائیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ غلط راستوں پر چل نکلیں۔ ہماری بہبود کے لئے اس بے پناہ فکرمندی کا ایک ہی منطقی نتیجہ نظر آتا ہے کہ ہم سب کو پابندِ سلاسل کر دیا جائے اس طرح کہ ہم خود کو کوئی نقصان پہنچا سکیں نہ دوسروں کو۔

آگے چل کر ہم اس ضمن میں مزید گفتگو کریں گے کہ کس طرح ایک نام نہاد مفاد عامہ کی خاطر شخصی آزادی کم سے کمتر کی جا رہی ہے۔ اس وقت ہم اس فقرے کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں جو اخبارات رسائل، ٹیلیوژن اور عام گفتگو میں بار بار سننے میں آتا ہے۔ اس فقرہ کا مفہوم کچھ یوں ہے کہ اگر شخصی آزادی کی تھوڑی سی قربانی سے انسانی جانوں کا بھلا ہوتا ہو تو ہمیں یہ قربانی دے دینی چاہئے۔ کچھ عرصہ بعد یہی فقرہ ہماری آزادی کی قبر پر لوحِ مزار کے طور پر درج ہو گا کیونکہ اس کے استعمال کرنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ تھوڑا تھوڑا خسارہ بھی بڑا نقصان بن جاتا ہے حالیہ برسوں میں ایسے لاکھوں نہیں تو ہزاروں خسارے دیکھنے میں آئے ہیں۔ ان کو اس لئے برداشت کیا جاتا رہا ہے کہ اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ انہیں اس حد کا علم ہے جہاں تک وہ اپنی آزادی کا استحصال برداشت کر سکتے ہیں۔

عام مفروضہ ہے کہ ایک ایسا فطری 'انضباطی نظام' موجود ہے جو غلامی اور پابندی کو ناقابلِ برداشت اور ناقابلِ مقدار تک پہنچنے سے قبل روک دینے کی ضمانت دے سکتا ہے۔ صورتحال یہ ہے کہ جو حالات ایک

نسل کو ناقابلِ برداشت اور محال لگتے ہیں اگلی نسل ان کو بے چوں و چرا تسلیم کر لیتی ہے کیونکہ اس نے پچھلی نسل سے ایک سطح پہنچ سے اپنے سفر کا آغاز کیا تھا چھوٹے چھوٹے خسارے اکٹھے ہوتے جانے کی کوئی مخصوص حد نہیں ہے۔ یاد رکھنے کی بات یہ نہیں ہے کہ کسی نئے قانون یا ضابطے کی کیا اہمیت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ضابطہ بذاتِ خود خفیف اور معمولی ہو۔ یاد یہ رکھنا ہے کہ یہ قانون کس سمت میں اشارہ کرتا ہے، کس رجحان کی غمازی کرتا ہے اور سابقہ اور آنے والے قوانین و ضوابط کے سیاق و سباق میں اس کا کیا مقام ہے؟ یہ بات ذہن میں رکھ کر اگر دیکھا جائے تو ہمارے تحفظ کے نام پہ کئے جانے والے بہت سے اقدامات ایک ایسے گراف کو تشکیل دینے والے نقطے نظر آنے لگتے ہیں جو نافرجام بھی ہے اور اپنے متقضیات کے اعتبار سے خطرناک بھی۔

دریں اثنا ہم اپنے آرام دہ محبس میں احساسِ فضیلت سے سرشار (آخر ہم ہی تو ہیں جنہوں نے پہلی مرتبہ صحیح معنوں میں اپنے ساتھیوں کی خبر گیری کی ہے!) دن بدن پدری معاشرے (بلکہ مادری معاشرے) کے دست نگر بنتے جا رہے ہیں اور اس معاشرے کی فراہم کردہ آسائشوں اور فائدوں کو بغیر یہ سوچے سمجھے قبول کرتے رہتے ہیں کہ اس کی ہمیں کیا قیمت ادا کرنا پڑے گی؟ اس قسم کے محافظانہ ماحول کا ایک اثر یہ ہوتا ہے کہ انسان کی طبعی آگہی ختم ہو جاتی ہے کہ دنیا کی ہر چیز کی ایک قیمت ہوتی ہے۔ دوسرا اثر یہ ہوتا ہے کہ شخصی ذمہ داری کا احساس جسم کے اس پٹھے کی طرح مرجھا کر رہ جاتا ہے جو استعمال میں نہ رہا ہو۔ ہمیں کسی ضعیف شخص یا کسی بے سہارا بچے کی مدد کے لئے ہاتھ پاؤں ہلانے کی کیا ضرورت ہے۔ جب یہ فریضہ دوسروں کے حوالے کیا جا سکتا ہے۔ جب ہمیں ناانصافی یا کسی کی تکلیف نظر آتی ہے تو ہم "ان" سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ اس کا مداوا کریں اور اگر خود کوئی عملی قدم اٹھائیں بھی تو وہ، زیادہ سے زیادہ صورت حال سے نپٹنے کے لئے نئے قوانین اور ضابطوں کے مطالبے تک محدود ہوتا ہے۔ بدقسمتی یہ ہے کہ اس قسم کی قوانین سازی عمومی تابکاری معالجات کے مصداق ہے جو سرطانی خلیوں کے ساتھ ساتھ صحت مند خلیوں کو بھی تباہ کر دیتی ہے۔

جن افراد کو اپنے افعال کا نتیجہ دن رات بھگتنا پڑتا ہو انہیں ذمہ داری کا مفہوم سمجھانے کی ضرورت نہیں ہوتی ——— یہ مفہوم کہ ہر عمل کا ایک صاحب عمل ہوتا ہے۔ اس کا عملی مظاہرہ ان کے وجود پہ نقش ہوتا ہے۔ پدرانہ معاشرے کی پیداوار افراد ——— سرکاری اہل کار، ملازمت پیشہ لوگ ——— کو ایسا کوئی سبق میسر نہیں ہوتا اور وہ نتیجتاً حقیقت کی تمیز کھو بیٹھتے ہیں ——— کھری اور حقیقی دنیا میں رہنے کا احساس جب جاتا رہے تو انسان کا وہ تصورِ ذات بھی کمزور پڑ جاتا ہے جس کے تحت وہ خود

کو ایک ایسے ماحول پر کارفرما ہونے کے قابل سمجھتا ہے جو اس کی روزمرہ کی درمیانی دنیا کے علاوہ جنت اور جہنم کی جہات پر بھی مشتمل ہے۔ دورِ حاضر میں انسان کا جو تصور پیش کیا جاتا ہے اس کے حوالے سے تو ذمہ داری کا نظریہ ہی مضحکہ خیز لگنے لگتا ہے۔ یہ حقیر اور لاچار بالشتیہ ایسے افعال کا مالک اور خالق کیسے ہو سکتا ہے جن کی بازگشت تمام عوالم میں سنائی دیتی ہے۔

انسان بحیثیت ایک مجرّد تصور کے ہمیں خواہ کتنا ہی بااختیار معلوم ہوتا ہو (وہ انسان جو تسخیرِ فطرت کا ذمہ دار ہے اور جس نے پہلی بار اسی دھرتی کے سینے پر دائمی ناسور پیدا کیے ہیں جو اسے اٹھائے ہوئے ہے) ہمارے دور کے عام آدمی کو قوت کا کوئی خاص احساس نہیں ہوتا۔ وہ تسخیر کے عمل پر کوئی اختیار نہیں رکھتا بلکہ اس کا ماتحت ہے اور کبھی کبھی تو اسے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے وہ کسی بے ڈھنگے حادثے کے نتیجہ میں اس عمل میں ملوث ہو گیا ہو۔ شاید ہی کچھ لوگ ایسے ہوں جو یہ سمجھتے ہوں کہ ان کے کسی فعل یا خواہش سے تکنیکی اور سائنسی ترقی کو روکا جا سکتا ہے۔ یہ بات البتہ اکثر لوگ جانتے ہیں کہ خود اس ترقی میں اس کی تہپٹ ہونے اور تباہی کے امکانات مضمر ہیں ـــــ اگر ہم ایک ایسے عمل کے خاموش تماشائی ہیں جو ہمارے ذہنی، قلبی اور جسمانی قوتوں کا خراج لے کر بھی ہمارے ارادوں اور خواہشات سے بے نیاز اپنے انجام ـــــ سربلندی یا تباہی ـــــ کی طرف بڑھتا ہے گا تو اس میں قابلِ فخر بات کونسی ہے؟

پچھلے وقتوں کے لوگوں کو اس بنیاد پر تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے بلکہ حقارت سے دیکھا جاتا ہے کہ وہ حالات کو اٹل اور تقدیر کا لکھا سمجھ کر مصائب اور نقصانات کو خاموشی سے قبول کر لیتے تھے۔ غور کیا جائے تو ہمارے دور کے بیشتر لوگ بھی اسی "جبریت" کے انداز میں اس عمل کو قبول کئے ہوئے ہیں جس میں وہ بلا ارادہ الجھ گئے ہیں۔ ترقی اور تقدم اپنے تکلیف دہ ضمنی اثرات سمیت ناگزیر ہیں۔ اگر عہدِ حاضر کے سارے ایٹمی اور حیاتیاتی وسائل استعمال کرنے کی ضرورت آن پڑی تو ہمارا دوران وسائل کو برتنے سے باز نہیں رہے گا اور جس انفعالی جبریت سے آج کا انسان ان 'ناگزیر' واقعات کو قبول کر رہا ہے وہ ان جانوروں کی مانند ہے جنہیں مذبح کی طرف لے جایا جا رہا ہو بلکہ شاید وہ وقت یاد آتا ہے جب نازی کیمپوں میں انسانوں کے انبوہ گھسٹتے قدموں سے چل کر خاموشی سے گیس چیمبروں میں موت کے گھاٹ اتر جاتے تھے۔

جب حالات بگڑ جائیں یا یوں کہئے کہ بہتر ہونے کے بجائے بدتر ہو جائیں تو فوراً یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ ایک عارضی انحراف ہے جسے جلد ہی ٹھیک کر لیا جائے گا کیونکہ فطرت کا قانون ہی یہ ہے کہ ارتقا

بہتر کی طرف ہوا کرے۔ اب قوانین فطرت کے ساتھ ایک حتمیت اور اٹل ہونے کا احساس چپکا ہوا ہے۔ سورج ایک بہت طویل مدت سے ایک مقررہ وقت پر باقاعدگی سے طلوع و غروب ہوتا چلا آ رہا ہے اور اس کے بارے میں آپ صحیح تخمینہ لگا سکتے ہیں۔ ہماری موجودہ صورت حال کے بعض مخصوص پہلوؤں پر سخت تنقید بھی ہوتی رہی ہے اور اکثر کہا گیا ہے کہ انسان نے طبعی کائنات پر جتنی "ملکیت" اور دسترس بہم پہنچائی ہے اس کے مقابلے میں اس کی "اخلاقی ترقی" کہیں پیچھے رہ گئی ہے۔ تاہم لوگوں کی اکثریت نے یہ بات بلا سوچے اور پرکھنے کی زحمت کئے بغیر تسلیم کر لی ہے کہ ہم جس سمت میں سفر کر رہے ہیں اس سمت کا تعین کچھ ایسے قوانین سے ہو رہا ہے جو اتنے ہی اٹل ہیں جتنے گرتے ہوئے اجسام پر لاگو ہونے والے کششِ ثقل کے قوانین ___ (البتہ اس معاملے میں وہ جسدِ انسانیت کو گرتا ہوا نہیں بلکہ اوپر اٹھتا ہوا جسم تصور کئے ہوئے ہیں)۔ وہ لوگ جو عام طور پر فطری قوانین کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور سمجھتے ہیں کہ ان کو اپنی مرضی سے ڈھالا جا سکتا ہے وہ اس قانون کو اتنی سعادت مندی سے قبول کر لیتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ شاید اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ قانون فطرت کا نہیں بلکہ ان کا اپنا اختراع کردہ ہے وہ لوگ جو مشیتِ ایزدی اور اس کے سامنے جھکنے کے تصور کو بہ نظرِ حقارت دیکھتے ہیں اور جو ایسے خدا کے تصور سے چڑ اٹھتا ہو جاتے جو تسلیم و تفویض کا تقاضا کرے وہی لوگ اس عمل کو بلا چوں و چرا تسلیم کر لینے میں پیش پیش ہوتے ہیں جس میں ہم آج گرفتار ہیں۔ یہی نہیں بلکہ یہ لوگ اس میں رضامندی سے شریک ہونے کو اخلاقی فریضہ گردانتے ہیں۔ بہر دوسرا رویہ ان کے خیال میں فراری، رجعت پرست اور سماج دشمن مزاجی رویہ ہے۔ شاید انہیں پرستش کے لئے آخر کار ایک معبود فراہم ہو گیا ہے۔ اگر ایسا ہی ہے تو ہم اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ "اللہ ان پر رحم کرے"۔

مذہبی عقائد سے اخذ کردہ مطلق اصولوں کے "نام نہاد" استبداد سے فرار ہو کر ہم صحیح اور غلط اور امر و نواہی کے معاملے میں اکثریت کی رائے یا رائے عامہ کی حقیقی اور واقعی آمریت میں گرفتار ہو گئے ہیں مطلق مذہبی اصول چونکہ صرف اسی دنیا سے متعلق نہیں تھے لہٰذا عملاً اطلاق کے لئے ان میں ایک مخصوص لچک پائی جاتی تھی اور عملی زندگی میں ان کی مختلف تعبیرات و تفسیرات کی گنجائش تھی جبکہ آج کی رائے عامہ کی آمریت واقعی آمریت ہے جو کوئی لچک اور گنجائش فراہم کرنے سے قاصر ہے۔

پرانی اخلاقیات دیرپا اور مستحکم تھی پھر بھی اس میں حرکت کی گنجائش تھی۔ جدید اخلاقیات بے لوچ اور بے خرد ہے اور اس خشونت اور صلابت کی تلافی کے طور پر یہ مقبولِ عام آراء کے فیشنوں کی صورت میں اور پروپیگنڈے کے زیر اثر سال بہ سال بدلتی رہتی ہے۔ صحیح اور غلط کا ہر نیا نظریہ سابقہ نظریہ کو دھکا دے کر

اس کی جگہ لے بیٹھا ہے۔ کچھ عرصہ لوگوں کے ذہن پہ مسلط رہتا ہے پھر اس کی جگہ کوئی دوسرا نظریہ لے بیٹھتا ہے۔ آج جو شخص رائے عامہ کے اعتبار سے راست باز ہے کہ وہ آج اور اب، ہجوم کی رائے کے مطابق عمل کر رہا ہے گزرے ہوئے کل میں گناہگار سمجھا جاتا تھا اور آنے والے کل میں بدمعاش کہلائے گا۔ اس میں اخلاقی بلیک میلنگ کو سمجھنے کے لیے مغربی ممالک اور اشتراکی بلاک کے لیڈروں کی تقاریر سے بہت مدد مل سکتی ہے۔ ان کی اپیل ہمیشہ ان راست فکر، مہذب افراد سے ہوتی ہے جو سب کی بہتری چاہتے ہوں۔ یہی وہ تکنیک ہے جس سے لوگوں کو اس طرح بے وقوف بنایا جاتا ہے کہ وہ طغیانِ شر کی حمایت نہ بھی کریں تب بھی اس کی مخالفت سے باز رہتے ہیں۔

ہمیں اس بات کا حق تو نہیں پہنچتا کہ دوسرے انسانوں کو بحیثیتِ انسان حقیر سمجھیں کہ ہم ان کے دروں ترین 'راز' سے واقف نہیں۔ مگر ہمیں اس "حیوانِ کبیر" (یہ وہ اصطلاح ہے سیموں ویل نے جس سے معاشرے کو موسوم کیا ہے) سے نفرت کرنے کا پورا حق حاصل ہے اور اس کی ان آراء سے بھی نفور رہنے کا مکمل جواز ہے جنھیں وہ اپنے غیر شخصی بنی پن کے ذریعہ ہم پر ٹھونسنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔

مقامِ حیرت ہے کہ ایک ایسے دور میں جو کلبیت شعار فرض کیا جاتا ہے، مروجہ اخلاقیات کے علمبردار جو 'مساوات' اور 'سماجی انصاف' کی باتیں کرتے ہیں اتنے ہی بزعم خویش پارسا ہیں جتنے سترھویں صدی کا کوئی Puritan یا انیسویں صدی کا کوئی مشنری۔ ان میں خود پر تنقید کرنے کی زیادہ ہمت ہونا چاہیے۔ اس پر طرہ یہ کہ اس جدید Puritanism نے پرانے کا بے معنی روزمرہ محاورہ بھی فوراً اپنا لیا ہے۔ مثلاً انسانوں میں دولت کا فرق "نازیبا" ہے اور یہ تصور "ناشائستہ" ہے کہ کچھ لوگ وہبی طور پر دوسروں سے بہتر ہوتے ہیں۔ یہ اور اس قسم کی اور بہت سی اصطلاحات کے پیچھے کسی مذہبی تحریک یا عقیدے کا ہاتھ نہیں۔ یہ تو ایک تاریخی رجحان ہے جو بہت سے خول چڑھا کر اور کئی ناموں کی آڑ لیکر اپنا کام کرتا رہا ہے۔ اس کا اصلی روپ شاید ہی کبھی بے نقاب ہوا ہو۔ جو لوگ اس کے آلہ کار بنتے ہیں انہیں خود اس کی خبر نہیں اور ان کی بے خبری اس کیلئے مفید ہے۔ ایک ایسا شخص جو شعوری طور پر لوگوں کو دھوکا دیتا ہے اور قصداً انہیں گمراہ کرتا ہے سیاست میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ ایک شخص اگر خود یقین نہیں رکھتا تو دوسروں کو یقین کیونکر دلا سکتا ہے۔ اور اگر خود ہی کسی بات کا قائل نہیں تو دوسروں کو کیا قائل کرے گا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ اس مبہم لیکن قوی رائے عامہ میں پوری طرح شریک ہے یا نہیں جس نے لوگوں کے قلب و ذہن پہ تسلط جما رکھا ہے۔ از منہ ایمان

ہیں تمام آرا ایک اصولِ مطلق و غیر متغیر کی روشنی میں ترتیب پاتی تھیں۔ اب اس اصول پر سے ایمان اٹھ جانے کے بعد لوگوں کے قلب و ذہن رائے عامہ کے دھارے میں بہنے لگے ہیں۔

جو بے معنی معتقدات آجکل زور پکڑتے جا رہے ہیں وہ کبھی اتنے مقبول نہ ہوتے اگر انسانوں کو ایک خلا کا احساس نہ ہوتا جسے بھرنا ضروری ہے، ایک لاعلمی جو تیقنات کا مطالبہ کرتی ہے خواہ جعلی اور مہمل ہی کیوں نہ ہوں۔ انسان جاننا چاہتا ہے۔ اگر اسے حقیقی علم میسر نہ ہو تو وہ باطل ہی کو نگل لیتا ہے اور اسی کو علم بنا لیتا ہے۔ لیکن یہ صرف ان کے ساتھ ہوتا ہے جو خاک و باد کی عمومی اور روزمرہ سطح پر حق سے ناواقف ہونے کی وجہ سے اس سے برتر کسی سطح پر بھی حق سے آشنا ہونے کی امید کھو بیٹھے ہوں۔ وہ پردے جن کے پیچھے حیاتِ انسانی کے نارمل حقائق ان سے اوجھل ہیں، بعض دیگر چیزیں بھی ان سے چھپائے رکھتے ہیں۔ اس قسم کے پردے صرف حفاظت ہی نہیں کرتے بلکہ بہت کچھ زندگی سے خارج بھی کر دیتے ہیں۔ یہ ہمیں ایک خوابوں کی دنیا میں محبوس کر دیتے ہیں جہاں حماقت کو حکمت اور حق کو باطل دیکھنا آسان ہوتا ہے اور ان کا فرق کوئی بتلانے والا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس فرق کو دیکھنے کے لئے جو چمکدار روشنی درکار تھی وہ تو بند ہو چکی۔ ایسی کمزور مخلوق سے کیا توقع رکھی جا سکتی ہے۔ اگر اسے کھلے میدانِ عمل میں لا پھینکا جائے۔ ان پالتو جانوروں کی طرح جنہیں اپنا دفاع خود کرنے کے لئے جنگل میں تنہا دھکیل دیا گیا ہو۔ وہ کسی بھی شکل و صورت میں حق کا سامنا کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ درین حالیکہ جو پناہ گاہ انہیں ان کی اپنی حماقتوں اور فطرت کی اندیکھی قوتوں سے بچانے کا کام کر رہی ہے۔ وہ اس قدر کمزور ہے کہ کسی وقت بھی ڈھے سکتی ہے۔ اس کا وجود ہی نام نہاد ترقی یافتہ ممالک میں دولت کی فراوانی اور خوشحالی کی ضمنی پیداوار ہے۔ وقت آنے پر پتہ چلے گا کہ یہ مہربان معاشرہ جب دولت سے محروم ہو گا تو فرد کے ساتھ کیا سلوک کرے گا۔

اس معاشرے کا اعلانیہ مقصود تھا زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لئے زیادہ سے زیادہ مسرت کا حصول! آج کی صورت حال جو افسوسناک تو ضرور ہے مگر غیر متوقع نہیں، یہ ہے کہ اس معاشرے کو اپنے اس مقصد میں جو اس کا جواز وجود ہے کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ انسانوں میں شاید تشویش کی ایک غیر متغیر صلاحیت کارفرما ہے۔ جتنا یہ معاشرہ اپنے شہریوں کو ان تمام ذمہ داریوں اور پریشانیوں سے بے فکر کرتا جاتا ہے جو عام طور پر انسانی معاملات سے لگی رہتی ہیں، اتنا ہی لوگ اپنی مذکورہ صلاحیتِ تشویش کو غیر اہم گھٹیا اشیا پر پریشان ہونے کے لئے صرف کرنے لگتے ہیں۔ وسیع پیمانہ پر رائی کے پہاڑ بنانے لگتے ہیں اور انہیں ایسے مسائل پر "اعصابی شکستگی" (نروس بریک ڈاؤن) کے دورے

پڑنے لگتے ہیں جن کو کہیں زیادہ کٹھن حالات میں زندگی بسر کرنے والوں نے بھی کبھی درخورِ اعتنا نہ جانا تھا۔

برطانیہ اور امریکہ کے وہ لوگ جو دوسری عالمی جنگ کا زمانہ دیکھے ہوئے ہیں ان کی یادداشت میں آزمائش اور خطرات کا وہ دور اُن کی زندگی کا سب سے پُرمسرت دور تھا۔ یہ چیز کس بات کو ظاہر کرتی ہے؟ خوشی ایک گریزاں کیفیت ہے جسے قانونی ضابطوں کے ذریعہ نافذ نہیں کیا جاسکتا۔ اس معاملے میں انسان اس بچے کی طرح ہے جو دنیا جہان کے تحائف پاکر بھی ضد کرے کہ جس چیز کو اس کا جی چاہ رہا ہے وہ اس ڈھیر میں موجود نہیں۔ یہ امر لوگوں کو دل برداشتہ کرنے کے لئے کافی ہے جو سب کو خوش رکھنا چاہتے ہیں۔ مگر وہ آسانی سے ہار نہیں مانتے۔ دورِ ملوکیت میں اینگلو سیکسن لوگ سب سے زیادہ بہت دھرم مشنری ثابت ہوئے تھے اور یہ جذبہ اب بھی باقی ہے (خصوصاً بائیں بازو کے حلقوں میں) مگر اب اس کا رخ اندر کی طرف، اپنے معاشروں کی سمت ہو گیا ہے۔ نئی اخلاقیات بابت تصور و معیارِ انسانی کا اس تند و مد اور برخود غلط انداز سے پرچار کیا جاتا ہے جو عیسوی کلیسا کے قدر بدعتی ذیلی فرقوں کے علمبرداروں کا خاصہ تھا جب وہ تنگ دھڑنگ غیر عیسائی "کافروں" کو یہ سمجھانے نکلتے تھے کہ ان کے حق میں بہتر کیا ہے۔ صرف جگہ اور لباس بدل گئے ہیں۔

جو شخص اس تمام کے باوجود ان چیزوں کو ماننے میں دشواری محسوس کرتا ہو جو جدید اخلاقیات کے علمبرداروں کے لئے بدیہی ہیں اور آج کے فیشن کے مطابق "نارمل" بننے سے قاصر ہو اسے نفسیاتی علاج کا محتاج سمجھا جاتا ہے۔ ہم روسی حکام کو اس بات پر ہدفِ تنقید بناتے ہیں کہ وہ اپنے باغیوں کو ذہنی امراض کے ہسپتالوں میں قید کر دیتے ہیں اور یہ بات بھول جاتے ہیں کہ ان کے لئے ہر وہ شخص تھوڑا سا پاگل ہے جو "اشتراکی اخلاقیات" کا معتقد نہیں۔ سیموں ویل کا "حیوانِ اکبر" ایسا خدا بن چکا ہے جس کا منکر دیوانہ ہے اور اس معنی میں "غیر سماجی" Anti-social ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ حقیقت سے کٹ چکے ہیں۔ مغرب میں انقلاب کی جگہ "تدریج" رائج ہے لہٰذا وہاں معاملات اتنے تیکھے اور واضح نہیں ہیں ورنہ سمتِ سفر ہماری بھی وہی ہے اور طبِ نفسی Psychiatry سماجی مطابقت کا پرچار کرنے میں بھرپور حصہ لے رہی ہے۔

اصولاً تو طبیبِ نفسی اپنا منصب صرف یہ سمجھتا ہے کہ لوگوں کو اس ماحول میں ہر ممکنہ حد تک خوشگوار زندگی گزارنے میں مدد دے جس میں وہ موجود ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے وہ کوئی اخلاقی فیصلہ نہیں دیتا کہ اچھا کیا اور بُرا کیا ہے۔ اسی طرح جیسے موٹر گاڑیوں کے مستری کو اس بات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا کہ

مرمت ہو جانے کے بعد موٹر گاڑی کس رخ میں چلائی جائے گی۔ خرابی یہ ہے کہ انسانی صورت حال ہمیں اس قسم کی شبہ جانبداری کی اجازت نہیں دیتی۔ طبیب نفسی انسان ہوتے ہیں اور ان میں بھی انسانی افعال کو اخلاقی سیاق و سباق میں دیکھنے کا وہی رجحان پایا جاتا ہے جسے دور کرنا ممکن نہیں، نیز ان کے مریض بھی انسان ہوتے ہیں موٹر کاریں نہیں۔ ان دونوں کا فرق نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ موٹر گاڑیاں اپنی سمت کا چناؤ نہیں کرتیں جبکہ انسان کرتے ہیں خواہ جزوی اور محدود معنی ہی میں ہو۔

انسان کو ایک بگڑے ہوئے معاشرت یا دراصل بہ تباہی معاشرت سے تطابق کی ترغیب دینا درست ہے یا نہیں؟ یہ وہ سوال ہے جس سے طبیب نفسی حتی الامکان بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس سوال کے جواب کے لئے قدری فیصلے کرنا پڑتے ہیں اور بیشتر طبیب نفسی ایسے فیصلوں کو اپنے دائرہ کار سے بارہ پتھر باہر رکھنے کا تہیہ کئے ہوئے ہیں۔ مگر یہ تصور رکھنا ہی اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ لوگ انسانی فطرت سے نرے نابلد ہیں۔

ہمارے نزدیک قابلِ تعریف کون ہے؟ وہ غلام جو حالات سے سمجھوتا کر کے غلامی کی زنجیروں میں مست رہتا ہے یا وہ غلام جو فرار ہو کر آزاد انسان بن جاتا ہے؟ زیادہ تر لوگ فرار ہونے والے کی حمایت کریں گے مگر طبیب نفسی نے خود کو اس کام کے لئے وقف کر رکھا ہے کہ "فراریت" کے ہر رجحان کے خلاف جد و جہد کرے خواہ یہ رجحان کوئی بھی شکل اختیار کرے، اور لوگوں کو اپنے دور کے حالات سے مطابقت پیدا کرنے کا مشورہ دے، محض اس لئے کہ یہ حالات موجود ہیں، جیسے ایک بھمن Avalanch کے راستے میں کھڑے ہوئے آدمی کو اپنی صورتحال سے سمجھوتہ کا مشورہ دیا جائے کیونکہ یہ صورتحال بھی یقیناً موجود ہے اور کہا جائے کہ مطابقت پیدا کر کے اس برفانی تودے کو کچلنے کی اجازت دے کیونکہ اس کی زد سے نکلنے کی ہر کوشش "فراریت" کا عمل ہو گا۔ جو لوگ تغیرِ مسلسل کی اقلیم سے باہر کسی اصول پر ایمان نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک حقیقت صرف اتنی ہی ہے جو کسی خاص لمحہ میں واقعتاً موجود ہے اور جو اس لمحہ میں موجود ہے وہی سب کچھ ہے۔ مراتبِ حقیقت کا خیال ہی اس ذہنیت کے لئے اجنبی ہے۔ حالانکہ وہ مانتے ہیں کہ حالتِ بیداری نیند سے زیادہ حقیقی ہے اور واہمہ Hallucination اشیا کی واضح دید سے مختلف ہے۔

لوگ جس چیز کو حقیقت پسندی اور جرأت سمجھتے ہیں وہ درحقیقت بزدلی اور بے بسی کا احساس ہے۔ جب کسی مصیبت ناگہانی کا تدارک نہ ہو سکے تو اسے مفید قرار دے کر اپنی معذوری کو خوبی ثابت کرنے لگتے ہیں۔ حقیقت پسندی کا رویہ تو امتیاز اور جانچ پرکھ کا متقاضی ہوتا ہے۔ عام سادہ سطح پر یہ

ایک کو معلوم ہے کہ خوشگوار اور ناگوار میں کیا فرق ہے اور ناگوار اور تکلیف دہ کو اگر برداشت کرنا پڑے تو گیا اس سے ہم اسے اس کے علاوہ کچھ اور سمجھنے لگیں گے۔ اسی طرح اگر ہم جدید دنیا کے باطل، بدنما اور شرف مرتبۂ انسانی کے لئے تباہ کن پہلوؤں سے صرف اس لئے رد گردانی کریں گے کہ یہ موجود ہیں اور ہم ان کا کوئی حل نہیں سوچ پائے تو اس ردیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ تکالیف تو موجود تھیں ہی اب تکلیف کو بطور تکلیف شناخت کرنے کی خلقی صلاحیت کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔

مصنوعی دنیا گھڑنے والے اس کوشش میں رہتے ہیں کہ ان کی خودساختہ دنیا میں سچائی کی کوئی رمق داخل نہ ہونے پائے اور اس کوشش میں انہیں سب سے زیادہ خطرہ جذباتی اضطراب سے محسوس ہوتا ہے۔ تیز رفتار تبدیلی انسان کو بے چین اور مضطرب کر دیتی ہے اور جب ہر چند سال بعد اپنے ماحول میں نت نئی تبدیلیوں سے سمجھوتہ کرنا پڑے تو بہت سے لوگ مضمحل ہو جاتے ہیں اور مسکرانا تک بھول جاتے ہیں دوسرے یہ کہ ہم میں سے ہر کسی کو رنج والم کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ہمارے پیارے مر جاتے ہیں اور ایک دن وقت آنے پہ ہمیں بھی مر جانا ہے۔ توقعات پوری نہیں ہوتیں، عزائم اور منصوبے حالات کے ہاتھوں ناکامی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں بعض لوگ دوسروں کے ساتھ زیادتی کرنے کے بعد یا اپنے نفوس کی قباحتوں کو دیکھ کر خود کو الزام دینا چاہتے ہیں۔ اس کا ایک حل مسکن یا دافع اضمحلال ادویہ کی شکل میں تلاش کیا گیا ہے۔ چنانچہ بہت سے انسانی تجربات جو پہلے انسانی زندگی کا لابدی جز سمجھے جاتے تھے اب طبی مسائل بن گئے ہیں اور ان کا 'علاج' کیا جانے لگا ہے۔ محبوب شوہر کی یاد میں تڑپنے والی بیوہ یا شہری آبادیوں پر نیپام بم گرا کے متاسف ہونے والا ہوا باز دونوں ہی ذہنی مریض شمار ہوتے ہیں۔ پہلے تو یہ سمجھا جاتا تھا کہ احساس جرم بھی بالواسطہ ہی سہی، مگر حقیقت اور تجربات انسانی زندگی پہ لاگو ہونے والے قوانین کو سمجھنے کا ہی ایک طریقہ ہے۔ مگر اب یہ ایک مرض گردانا جاتا ہے جس کا علاج ہونا چاہئے۔

موت بہرحال ناقابلِ علاج ہے اور رہے گی۔ وکٹورین دور میں بسترِ مرگ کے گرد ہونے والے جذباتی مناظر یا نسبتاً کم شائستہ لوگوں میں پائی جانے والی سوگ کی رسومات ہمیں سراسیمہ ضرور کر دیتی ہیں لیکن موت بذاتہ ایک ایسی حقیقت ہے جو حالتِ انسانی کی اصلیت کے بارے میں بہت سے انکشافات کرتی ہے۔ ایسے انکشافات کہ انہیں نظر انداز کرنا یا فراموش کرنے کی کوشش کرنا اس اہم ترین بات سے بے خبری کے مترادف ہے جو بحیثیت ایک جیتی جاگتی مخلوق کے، ہمیں اپنے بارے میں معلوم ہونی چاہئے۔

اپنے جیسے دوسرے انسانوں کو موت سے ہمکنار ہوتے دیکھنا اور اس موقع پہ موجود ہونے سے انسان

اپنے بارے میں یہ جان لیتا ہے کہ وہ خود کیا ہے اور اگر اس میں ذرا بھی سمجھ بوجھ ہو تو وہ اس سے ایسے نتائج اخذ کر سکتا ہے جو اس کے ہر خیال اور ہر عمل کو کسی نہ کسی طرح ضرور متاثر کریں گے۔ یہی وجہ تھی کہ خلفائے بنو امیہ میں سے ولید اول جو انگشتری پہنے رہتا تھا اس پہ مندرجہ ذیل الفاظ کندہ تھے

"ولید، تجھے ایک دن مرنا ہے"

ہم کیا ہیں اور ہمیں کیا کرنا چاہئے، یہ بات ہم اس وقت تک نہیں سمجھ پائیں گے جب تک ہم جسم و جان اور قلب و ذہن میں یہ نہ جان لیں کہ ہم فانی ہیں اور موت اس دن سے قدم ملا کر چل رہی ہے، جس دن ہم نے دنیا میں پہلا سانس لیا تھا۔ یہ صرف اسلام ہی میں نہیں ہے کہ مرد دانشمند یہ سوچ کر سونے لیٹتا ہے کہ شاید اسے صبح دیکھنی نصیب نہ ہو اور ہر صبح کا خیر مقدم اس علم کے ساتھ کرتا ہے کہ ممکن ہے وہ اس کی شام نہ کر پائے۔ وہ لوگ جو اس آگہی میں زندگی بسر کرتے ہیں ان کے شب و روز میں ایک ذائقہ اور لطف ہوتا ہے جو ان تمام لوگوں کو نصیب نہیں ہوتا جو اس حقیقت سے نظر چراتے ہیں۔ اول الذکر لوگ جانتے ہیں کہ انسان ہونے کا مطلب کیا ہے۔ دوسرے لوگ اس سے ناآشنا ہیں۔

آجکل حیاتِ انسانی کے تکلیف دہ اور تاریک پہلوؤں سے چھٹکارہ حاصل کرنے کی کوشش دیکھنے میں آتی ہے جس میں ان پہلوؤں سے اوپر اٹھ کر ایک بلند تر نقطۂ نظر اور مقام حاصل کرنے کے بجائے سارا زور اس پہ ہے کہ یا تو ان کا خاتمہ کر دیا جائے جو کہ ناممکن ہے اس لئے کہ یہ ماہیتِ اشیاء میں شامل ہیں یا پھر تجاہلِ عارفانہ کے طور پہ یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ موجود ہی نہیں۔ اگلے وقتوں کے لوگوں کے لئے ان حالات کو قبول کرنا ممکن تھا کیونکہ ان کے لئے زندگی ایک بے حد وسیع تر سیاق میں واقع تھی۔ وہ جانتے تھے کہ وہ رنج و محن اور خساروں کے منظر نامے میں کتنے ہی مبتلا کیوں نہ ہوں، وہ از روئے فطرت اس میں پوری طرح غرق نہیں ہیں۔ ان کا تجربہ ان کو یہ سبق دیتا تھا کہ سکون اور کمال کی تلاش کی راہیں کسی اور سمت میں واقع ہیں اور ایمان سے انہیں یہ تسلی ملتی رہتی تھی کہ ان جہات کے علاوہ جو انہیں محصور کئے ہوئے ہیں، اور بھی جہات ہیں، اور بھی عالم ہیں۔ اس کے برعکس فی زمانہ اکثر لوگ ایسے مقام پر گرفتار ہیں جس کا کوئی عالم دگر نہیں، ایسے جنگلی درندوں کے ساتھ مقید ہیں جو انہیں نوچے ڈال رہے ہیں اور جہاں سے فرار کی کوئی راہ موجود نہیں۔

اس صورت حال میں زندہ رہنے کے لئے اگر انہیں نشہ پلانے کی ضرورت پڑتی ہے تو اس میں حیرت کی کیا بات ہے۔

یوں ہم ایک دائرۃ السوء میں پھنس کر رہ گئے ہیں۔ جس قدر ہم حالاتِ انسانی کی تلخ حقیقتوں سے خود کو خول بند کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چاہے یہ خول کتنا ہی عارضی کیوں نہ ہو، اسی قدر ہماری دنیا غیر حقیقی بنتی چلی جاتی ہے اور الحق سے مزید دور ہوتی جاتی ہے۔ دیگر جہات کی آگہی جس کے ذریعے ہم آزادی حاصل کر سکتے ہیں، ہماری دسترس سے باہر ہو جاتی ہے۔ ایسی مصنوعی دنیا میں خدا کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوتی، کیونکہ خدا کے وجود کی طرف اشارہ کرنا اور اس کی یاد دلانا حقیقتوں کا کام ہوتا ہے، افسانوں کا نہیں۔ اور ایسی دنیا میں یہ خیال ہی ناقابلِ تصور ہے کہ کوئی خیر ــــ کوئی مسرت یا جزا ــــ یا کوئی روشنی اس حباب سے باہر بھی مل سکتی ہے جس میں ہم رہتے ہیں۔ اس بلبلے کے بعد ہم صرف تاریکی اور ایک خوف ناک خلا کا تصور کر سکتے ہیں جو سیاروں کی درمیانی فضائے بسیط کے مانند سیاہ ہے: ہم اس کا سامنا کرنے سے کتراتے ہیں اور اس سے منہ چھپا کر موت کا انتظار کرتے ہیں۔

جب کوئی شخص دیوانہ ہو جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا "حقیقت سے رابطہ کٹ گیا ہے۔" یہ ایک مناسب تعریف ہے گو کہ اس میں اس اختلاف رائے کی گنجائش موجود ہے کہ حقیقت سے کیا مراد ہے؟ ــــ ضروری نہیں کہ ہر طبیبِ نفسی (سائیکاٹرسٹ) ایک مقررہ اور بلا اعتراض تسلیم شدہ صورتِ حال سے سمجھوتے کو فرزانگی کا نام دیتا ہو۔ برونو بٹیل ہائم نے (جو خود بھی نازی کیمپوں سے زندہ بچ نکلنے والوں میں شامل ہے) نازی مشقت کیمپ میں انسانی رد عمل کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب The Informed Heart میں اس عام رجحان کا ذکر کرتا ہے جو اس حقیقت کی تردید کی شکل میں سامنے آیا ہے کہ انسانی حالات کی بڑھتی ہوئی میکانیت نے کسی بنیادی مسئلے کو جنم دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

> "منشیات کے لتی کی طرح ہمارا معاشرہ بلا سوچے سمجھے زندگی کو زیادہ سے زیادہ میکانکی اور مشینی بنانے میں تیزی سے مصروف ہے، اس توقع کے ساتھ کہ موجودہ ٹکنالوجی سے جو مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔ وہ ٹکنالوجی میں اضافہ اور توسیع سے حل ہو جائیں گے۔" اس معاملے میں ہمارا طرزِ عمل اس شرابی جیسا ہے جو پچھلے خمار کی متلی سے نجات پانے کے لئے شراب کا ایک نیا دور چلا لیتا ہے"۔

برونو مزید لکھتا ہے:

> "جدید انسان کا المیہ یہ ہے کہ وہ دو چیزوں میں سے ایک کا انتخاب کرنے سے قاصر ہے ــــ اپنی آزادی اور انفرادیت کی قربانی یا ٹیکنالوجی

کی مادی آسائشوں سے دست برداری ——— میری نظر میں یہی ہمارے دور کی سب سے بڑی کشش ہے۔"

مندرجہ بالا بیان کا مقتضیٰ یہ ٹھہرا کہ انسان انتخاب کے امکان سے آگاہ ہے۔ لیکن وہ طوفانی رفتار جس سے ہم اپنی ایکسپریس ٹرین میں آگے بڑھ رہے ہیں، گرد و پیش کے بدلتے ہوئے ماحول کے خد و خال جس طرح دھندلکے میں گم ہو رہے ہیں اور جس جبریت پسند انداز میں ان حالات کو قبول کر لینے کی حوصلہ افزائی کی جا رہی ہے، یہ سب عوامل مل کر اس بات کا ادراک ہی مشکل کیے دے رہے ہیں کہ انتخاب کرنا ممکن ہے یا کبھی رہا تھا۔ بہر صورت، ہمارے عہد میں ایک عام انسانی رجحان پایا جاتا ہے جو آج سے پہلے کبھی اتنا نمایاں نہیں تھا۔ اسے ہم چت بھی میری پٹ بھی میری سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یعنی یہ ایقان کہ انسان بلا کچھ قربانی دیئے جدید آسائشوں سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ نظریۂ ارتقاء اس یقین کو مزید تقویت دیتا رہتا ہے۔ اور نظریۂ ارتقاء اور خوش فہمی کے ملاپ سے تصورِ ترقی یا تقدم نام کی جو حرامی اولاد جنم لیتی ہے وہ اس قسم کے یقین کو پروان چڑھانے میں مددگار بنتی ہے۔ یہ فوراً فرض کر لیا جاتا ہے کہ جدید دنیا کے تمام فوائد ——— آرام و آسائش، مادی خوشحالی، بہت سی طبعی آفات سے بچاؤ، انسانی تجربے کی بھرپور نوعیت وغیرہ ——— ہمارا پیدائشی حق ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے بالغ ہونے پر ہر مرد و زن کو چند حقوق خود بخود حاصل ہو جاتے ہیں۔

تعلیمی اداروں میں معاصر سائنس کے فرضیے اس طرح پیش کیے جاتے ہیں گویا وہ مفروضے نہیں بلکہ مسلّمہ حقائق ہیں۔ بچوں پر اس ضمن میں بہت سے گمراہ کن سبق ٹھونسے جاتے ہیں۔ ان میں سے بدترین مفروضہ یہ فسانۂ مداہنت ہے کہ عہدِ حاضر بنی نوع انسان کے "سنِ بلوغت" کی نمائندگی کرتا ہے۔ تصویری کتب میں ہمارے بالدار آباؤ اجداد کو آگ دریافت کرتے دکھایا جاتا ہے۔ ہمارے بچگانہ مگر ہونہار مورث ابتدائی مشینیں اور آلات ایجاد کرتے نظر آتے ہیں اور ہم جو دانا بھی ہیں اور زیرک بھی، طوفانی رفتار سے سفر کرتے ہوئے اور ایک فردوسِ ارضی کی طرف بڑھتے ہوئے دکھائے جاتے ہیں۔ اس میں محذوف مغرب کے انسان کا وہ تصور ہے جو خلافِ مصلحت ہونے کی وجہ سے صاف بیان نہیں ہوتا مگر جس کی طرف کنایتاً اشارہ ہو جاتا ہے . . . . مغرب کا انسان علم اور تمدن کے تحائف ان کم نصیب اقوام تک پہنچاتا ہو جنہیں یہ دولت میسر نہ ہو سکی۔

ایجادی صلاحیت کو ذہانت اور فضیلت دونوں کی کسوٹی سمجھ لیا گیا ہے اور تاریخ کے ایک خاص لمحے میں موجود اور ایک خاص انبوہِ انسانی کی خصوصیات کو پوری بنی نوع انسان کی "ارتقاء یافتہ" حالت سے

تعبیر کیا جا رہا ہے۔ یہ بات بھلا دی گئی ہے کہ اس یک رخے پن کو اپنانے کا ہرجانہ بہت بڑا ہے اور اسے صرف ان بہت سے اوصاف کی بھینٹ دے کر حاصل کیا جا سکتا ہے جنہیں کبھی انسان اور حیوان کے درمیان حدِ امتیاز سمجھا جاتا تھا۔ اس کے باوجود انسان کی حالت نہیں بدلتی۔ انسان بہرحال انسان رہتا ہے۔ اسے دو اہم چیزوں میں سے ایک کا چناؤ کرنا پڑتا ہے اور بیک وقت دونوں سے لطف اندوز ہونا اس کے بس سے باہر ہے۔ ایک کے حصول کے لیے اسے آخر کار دوسری کو قربان کرنا پڑتا ہے۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اسے ایک حقیر، بے وقعت شے کے لیے اپنے قیمتی ورثے سے دستبردار ہونے کو کہا جائے، حقیقت کے بدلے خواب اور اشرفیوں کے مول کباڑ کا سودا کرنے کی دعوت دی جائے۔ دنیا جو کچھ ہمیں دے سکتی ہے از روئے فطرت ہی محدود ہے اور ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ہم اس سے کیا حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ ہمارے پاس ایسے کوئی آثار نہیں جن سے یہ پتہ چلے کہ آج کا انسان مکافات کے قوانین سے آزاد ہونے میں کامیاب ہو گیا ہے۔

چنانچہ اب ہمیں کائیاں اور گھاگ تاجر بننا ہے۔ اپنی خرید و فروخت کے مال کا چناؤ احتیاط سے کرنا ہے، ان لوگوں سے خبردار رہنا ہے جو بلا معاوضہ ہمیں کچھ پیش کرنے پر تیار ہوں اور اپنا مال تب نکالنا ہے جب رقم ہاتھ میں آ جائے۔ بٹیل ہائم جیسے شخص کو جو قید و بند کے تجربات سے گزر چکا ہے آزادی کی وقعت کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے۔ ایسے لوگ اپنی آزادی کے ذرہ برابر حصے سے بھی اس وقت تک دستبردار ہونے پر قطعاً تیار نہیں ہوتے جب تک اس کے بدلے میں پیش کی جانے والی شے کی قدر و قیمت کا بے شک و شبہ تعین نہ ہو جائے نہ ہی وہ اپنا حقِ انتخاب آسانی سے چھوڑنے پر آمادہ ہوں گے، خواہ چھوٹے سے چھوٹے معاملے ہی میں کیوں نہ ہو۔

معاصر معاشرے اس نظریہ کے تحت کام کرتے ہیں کہ انسان کو صحیح انتخاب کی مکمل آزادی ہونا چاہیئے البتہ غلط انتخاب سے اسے ہر قیمت پر باز رکھنا ہوگا کیونکہ یہ نہ صرف اس کے اپنے لیے بلکہ دوسرے افراد کے لیے بھی مضر ثابت ہو سکتا ہے۔ اب اسے کیا کہئے کہ ہم میں سے بہت سے لوگ اکثر غلط انتخاب کرنے پر مصر رہتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے بہی خواہ مفادِ عامہ کے پیشِ نظر انتخاب کا حلقۂ عمل تنگ اور غلطی کرنے کے مواقع محدود کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اس طرح یہ دامِ ہمرنگِ زمین افراد کو اپنی گرفت میں لیتا چلا جاتا ہے۔ ایک دم سے نہیں کہ اس طرح بے تحاشا آزاد ہونے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے بلکہ رفتہ رفتہ، قدم بقدم سال بہ سال۔

اس پھندے میں گرفتار ہونے سے گریز کی کوئی خوشگوار یا کم از کم گوارا صورت موجود ہے یہ کہنا

دلیل کم نظری ہوگی۔ موجودہ صورتحال میں ہمارے پاس صرف دو بلاؤں میں سے ایک کا چناؤ کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ سفید اور سیاہ کے درمیان انتخاب کی نہیں۔ عہدِ جدید پر اساسی تنقید کے لیے جن معتقدات پر یا نظریات پر اعتراض کرنا ضروری ہے انہی نظریات کی بدولت دیگر چیزوں کے علاوہ ، طب کے میدان میں پیشرفت ہوئی ، بہت سے کاموں اور انسانی سرگرمیوں میں سہولت فراہم ہوگئی اور باعتبارِ کمیت و مقدار ایسی بھرپور زندگی حاصل ہوئی جو پہلے کبھی ممکن نہ تھی ۔ دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ اسی صدی میں جس پیمانے پر قتلِ عام اور بربریت کی مثالیں دیکھنے میں آئی ہیں ان کی نظیر ملنا محال ہے ۔ لیکن اس حقیقت کو غیر متعلق قرار دے دیا جاتا ہے اور ایسے واقعات کو محض حادثات گردانا جاتا ہے کہ جن سے اگر قسمت نے ساتھ دیا تو ہم مستقبل میں محفوظ رہیں گے ۔ اسی طرح دورِ جدید پر تنقید کرنے والے کا منہ یہ کہہ کر بند کیا جا سکتا ہے کہ کیا اسے پرانے زمانے کی طرح دنیا میں جنم لینے والے نصف بچوں کا شیرخوارگی ہی میں لقمۂ اجل بننا منظور ہے؟ اور جو اس سے بچ نکلیں انہیں وہ زندگی کی زیادہ تر مسرتوں سے محروم دیکھنا چاہتا ہے !

ہم کیا چاہتے اور کیا نہیں چاہتے ، مسئلہ زیرِ بحث سے اس سوال کا کوئی تعلق نہیں ۔ ہماری خواہش ہی پر موقوف نہیں تو ہم دنیا کے ہر ممکنہ بلکہ سچ پوچھیے تو ناممکنہ تحفے اور خوبی سے لطف اندوز ہونا چاہیں گے مگر ہم حقیقت کے دائرے میں محصور ہیں اور موجودِ واقعی اور قابلِ عمل صورتوں تک محدود ۔ جو لوگ ناممکنات کے حصول کے لیے سرگرداں رہتے ہیں وہ آخر الامر اپنا تھوڑا بہت ٹھوس اور مفید سرمایہ بھی گنوا بیٹھتے ہیں ۔ شام ڈھلے ان کی جھولی میں صرف خواب اور واہمے رہ جاتے ہیں جو آکاس بیل کی طرح اپنے پالنے والے کا خاتمہ کر دیتے ہیں ۔

نقاد سے اکثر یہ استفسار کیا جاتا ہے کہ آیا وہ گردشِ ایام کو پیچھے کی طرف لوٹانا چاہتا ہے ، جیسے وقت کا دھارا پلٹ دینا یا بوڑھے کو جوان کر دینا اس کے اختیار میں ہو ۔ ہم ماضی سے سبق تو سیکھ سکتے ہیں ، اس میں لوٹ کر جا نہیں سکتے ۔ جو سماجی نظام یا رہن سہن کے سانچے اپنا وقت پورا کر چکے ، متروک ہو چکے ، انہیں نئے سرے سے واپس نہیں لایا جا سکتا لیکن وہ ایک کسوٹی ضرور ثابت ہو سکتے ہیں ، انسان کے لیے نشانِ راہ بن سکتے ہیں ۔ اور ایسے نشان ، ایسی کسوٹیوں کے بغیر ہماری حالت ان بچوں سے کسی طور بہتر نہیں جو تنہا جنگل بیابان میں کھو گئے ہوں ۔ بہر کیف وقت کو واپس لوٹانے والا اعتراض موجودہ دور کے اس رجحان کی سب سے بڑی مثال ہے جو کہتا ہے کہ جس تنقید میں کوئی فوری تدارک یا حل نہ پیش کیا جائے اسے بے معنی قرار دے کر رد کر دیا جائے ۔ بایں ہمہ مخدوش بنیادوں پر اٹھائی جانے والی عمارت ہر حال میں ڈھے جائے گی ۔ چاہے معمار اس کی جگہ نئی عمارت بنانے پر تیار ہوں یا نہ ہوں ۔ اور نجی زندگی میں

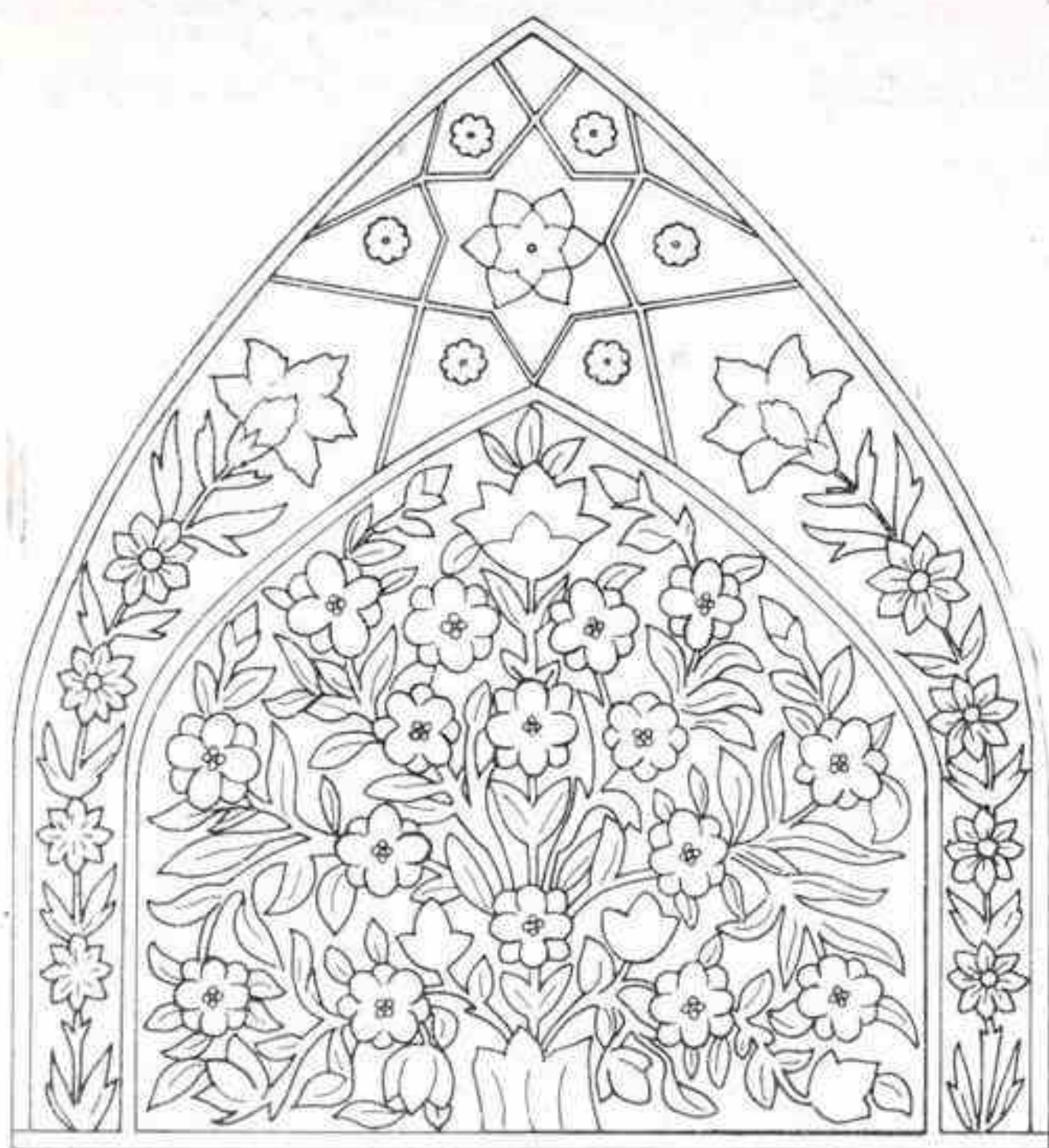
تو انسان کو اب بھی اپنے غلط فیصلوں کو پہچان کر ان پر پچھتانے کا حق حاصل ہے خواہ: پچھتا دے کیا ہووت جب چڑیاں چگ گئیں کھیت۔

اس سے پہلے کہ موقع ہاتھ سے نکل جائے ہم اپنے ماضی سے بہت سی ضروری باتیں سیکھ سکتے ہیں بشرطیکہ ہماری خود پسندی کی مقدار میں قدرے تخفیف ہو جائے۔ اس ماضی میں نسل در نسل مدتوں تک اپنی ذات اور اپنی دنیا کی جس تصویر کے ساتھ لوگ جیتے تھے اور جسے بیکہ کوچ کرتے تھے وہ اتنی حقیقی اور اتنی ہی غیر متغیر تھی جتنا ارد گرد کا طبعی ماحول۔ اس تصویر کا رنگ روپ ہر مقام کے حوالے سے مختلف تھا جسطرح ہر قوم کی زبان اور اسلوب جدا ہوتے ہیں مگر اپنے اساسی جوہر کے اعتبار سے یہ ایک واحد عالمگیر تصور تھا اور اگر اسے ہمارے معاصر تصورِ اشیاء سے موازنے میں دیکھا جائے اس تصور کے فروعی اختلافات سرے سے درخورِ اعتناء ہی نہیں ہوتے۔ آج مغرب کے بیشتر لوگوں اور دنیا کے دیگر علاقوں میں انسانوں کی ایک روز افزوں نفری کو یہ تصور باطل نظر آتا ہے صرف اس لئے کہ یہ طبعی، مادی معائنہ اور تجربہ پر مبنی معلوم نہیں ہوتا۔

ہم راستی پر ہیں اور ہمارے علاوہ تمام گزرے ہوئے لوگ غلطی پر تھے۔ آیئے اس مفروضے کے مدلولات اور کنایات کا جائزہ لیں۔ اگر ابتدائے آفرینش سے لے کر کل تک دنیا کی تمام نسلوں کے افراد کی غالب اکثریت اپنے انتہائی بنیادی عقائد کے بارے میں غلط فہمی کا شکار تھی اور اگر ان لوگوں نے اپنی زندگیاں فریب اور مغالطوں کی نذر کر دیں تو ہمارے پاس یہ فرض کرنے کا قطعاً کوئی معقول جواز نہیں رہ جاتا کہ بنی نوع انسان اب یا آئندہ کبھی صحیح سوچ سکے گی۔ یہ خیال بعید ترین از امکان بلکہ محال ہے کہ قرنہا قرن کی توہم پرستی اور جہالت کے بعد یہ احمق مخلوق یک لخت دانا ہو گئی کیونکہ فرتھجوف شواں کے بقول "وہ ہستی جو فطرتاً ہی مہمل ہو اپنا مہمل پن دور کرنے کا امکان کہاں سے پیدا کرے گی:" بنی نوع انسان کے روایتی عقائد کے خلاف صادر ہونے والا ہر حرفِ استہزاء خود ہمارے اپنے استدلال کو مجروح کرتا ہے اور ہم کسی بھی میدان میں صحیح فیصلہ کرنے کی اہلیت سے محروم ہو جاتے ہیں ـــــ یہ چیز بہت غور کرنے کی ہے کہ ہم گزرے وقتوں کے لوگوں کی طرح کے انسان ہیں۔ ہمارے پاس کوئی چھٹی حس یا کوئی ایسی عقلی قوت موجود نہیں جو ان کو بھی حاصل نہ رہی ہو۔

کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اس نکتے کو تسلیم کر کے جواباً یہ طرزِ فکر اختیار کرتے ہیں کہ اولاً تو حق ہے ہی کہاں کہ اس کے جاننے کی جستجو کی جائے اور اگر ہے بھی تو انسان کی پہنچ سے باہر تھا اور رہے گا لہٰذا اسے صرف ایک چیز پر قناعت کرنا چاہیے جسے وہ یقینی طور پر جانتا ہے ـــــ اس کا اپنا

داخلی تجربہ —— عقلِ انسانی سے جبراً استعفیٰ دلوا کر اسے معزول کرنے کی اس سے بھرپور صورت اور کیا ہوگی! ان فلسفیوں نے اپنے لئے پاتال کا وہ نہاں خانہ تلاش کیا ہے جہاں نہ رعد کی گرج آ سکتی ہے نہ بجلی کی چمک نگاہ کو خیرہ کر پاتی ہے بلکہ سنا ہے کہ خود خدا بھی ان کی ہیبت تنہائی کا احترام کرتے ہوئے انہیں ہمیشہ کے لئے تنہا چھوڑ دے گا۔ تاہم، بحیثیتِ انسان، ہمیں پیدائشی طور پر یہ یقین حاصل ہے کہ ہم سچے علم کے قابل ہیں اور معروضی طور پہ برحق ہونے کا امکان موجود ہے۔ دراصل ہمارے اندر المطلق کا شعور موجود ہے۔ اس استعداد کا انکار کر دیں تو یہ انکار ہمیں ڈگمگا دیتا ہے، جڑ سے اکھاڑ ڈالتا ہے اور یہ خطرہ پیدا ہو جاتا ہے کہ ہم بے وزن تخیلات کی ایک مہمل دنیا میں تن تنہا محبوس ہو جائیں گے۔ ان سے نپٹنا ہمارے بس سے باہر ہے۔ حقیقت میں جن چیزوں کی ہستی ہی نہ ہو ان سے نپٹنا معلوم!

اس طرزِ فکر، اپنے گرد تعمیر کئے ہوئے ماحول اور زندہ رہنے کے لئے ہمیں جو کام کرنا پڑتا ہے اسی کی بنا پر ہم بے دست و پا ہو کر غلامی کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ جہاں باز دستہ ہیں وہیں صیاد ہوتا ہے۔ ہمارا شکاری بھی کہیں قریب ہی گھات میں نہ ہو۔ ذرا دیکھ لیجئے!

بسم اللہ الرحمن الرحیم

THE WESTERN WORLD

AND ITS CHALLENGES TO ISLAM

تصنیف : سید حسین نصر

ترجمہ : تحسین فراقی ، محمد سہیل عمر

"اسلام اور مغرب کا چیلنج" سید حسین نصر کی کتاب Islam and the Plight of Modern Man کے آخری اور اہم ترین باب کا ترجمہ ہے۔ روایت اول میں اس سے پہلے کا ایک باب پیش کیا گیا تھا۔ آخری باب میں مصنف نے نہ صرف کتاب کے تمام مباحث کو یکجا کر کے مرتب کیا ہے بلکہ فکری سطح پر عالمِ اسلام کو مغرب کی طرف سے جن مسائل اور خطرات کا سامنا ہو رہا ہے یا ہو سکتا ہے ان سب کا نقد و تجزیہ اسلام کی فکری میراث کی روشنی میں کرنے کے ساتھ ساتھ اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے رہنما اصول بھی فراہم کیے ہیں۔

(ادارہ)

آخری بات یہ ہے کہ یہ ضروری ہے کہ ہمیں ان فکری اور روحانی چیلنجوں کی طرف جو جدید مغرب کی جانب سے معاصر مسلمانوں کو دیے گئے ہیں اور اس رول کی جانب جو اسلامی روایت ان چیلنجوں کا جواب دینے کے ذرائع کی صورت میں مہیا کر سکتی ہے، متوجہ ہونا چاہیے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ آج کی صورتحال اس بات کی متقاضی ہے کہ اگر کوئی شخص مغرب کی جانب سے اسلام کو دیے گئے چیلنجوں پر اور خصوصی طور پر تہذیب جدید پر گفتگو کر رہا ہے تو اسے اپنے کام کا آغاز شمشیر فرقان کو ہاتھ میں لے کر اور ایک طرح کی "فکری بت شکنی" سے کرنا ہوگا اور ان تمام بتوں سے زمین کو پاک کرنا ہوگا جنہوں نے معاصر منظر نامے کو گدلا دیا ہے۔ جدید تہذیب، خواہ مغرب میں ہو یا [illegible] [illegible] طغیان کی صورت میں، اس بات پر نازاں ہے کہ اس نے تنقیدی ذہن اور معروضی تنقید کی قوت کو ارتقا بخشا ہے حالانکہ بنیادی طور پر یہ معلوم تہذیبوں میں سب سے کم "تنقید مائل" تہذیب ہے۔ یہ ایک ایسی تہذیب ہے جو سچے شعور امتیاز سے محروم ہو چکی ہے کیونکہ اس کے پاس وہ معروضی پیمانے نہیں ہیں جن سے یہ اپنی سرگرمیوں کا محاکمہ کر سکے۔ یہ ایک ایسی تہذیب ہے جو بنیادی اصلاح کی سعی میں ناکام ہے کیونکہ یہ اپنی ہی اصلاح سے کام کا آغاز نہیں کر سکتی۔

ایک روایتی اسلامی ضرب المثل ہے کہ شیطان تیز دھار سے متنفر ہے۔ اس قدیم مقولے میں ایک گہری صداقت پوشیدہ ہے جو آج کی صورتحال پر براہ راست منطبق ہوتی ہے۔ چونکہ شیطان ہر جگہ موجود ہے سو وہ ہر جگہ تیکھے کناروں اور نوک کو کند کر کے، جہاں تک اس کی رسائی ہو سکتی ہے، اپنے اثرات ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ اس ماحول میں جس پر اس کے واضح اثرات موجود ہوں، حق و باطل کی واضح تمیز ختم ہو جاتی ہے۔ اصولوں کی تیز دھاریں گھس جاتی ہیں اور ان کا نکھرا سراپا بتدریج مدھم ہوتا چلا جاتا ہے۔ خیر و شر کا امتیاز پہلے سے زیادہ مبہم ہو جاتا ہے حتیٰ کہ مقدس شعائر، رسوم عبادات اور عقائد جو انسان پر خدا کی نہایت قیمتی عنایات میں شمار ہوتی ہیں اس فرسودہ کار ازکی صورت میں

جو ہر شے کو غیر واضح اور مبہم بنا ڈالتا ہے، بے ہیئت اور غیر معین ہو جاتی ہیں۔ پس جدید دنیا کی جانب سے اسلام کو پیش کئے گئے چیلنجوں پر گفتگو کرتے وقت ضرورت اس بات کی ہے کہ فکری تنقیح و امتیاز کے اُن انتھک اور سخت گیر اطلاقات کو جن کی بنیاد "شہادۃ" پر ہو، کام میں لاتے ہوئے اس دھند کا پردہ چاک کرنا چاہئے۔

اس "شمشیرِ شہادت" کا استعمال ضروری ہے تاکہ جاہلیتِ جدیدہ کے ان جھوٹے بتوں کو توڑا جا سکے جن کے سامنے ہمارے اکثر مسلمان، بغیر ان کی نوعیت کا اندازہ لگائے گھٹنے ٹیکتے چلے جا رہے ہیں۔ اس شمشیر کا استعمال ضروری ہے تاکہ ان تمام باطل افکار اور خود ساختہ نظاموں کا قلع قمع کیا جا سکے جن کی جدیدیت زدہ مسلمانوں کے ذہنوں پر پھپھوندی جم چکی ہے۔ یہ شمشیر معاصر مسلمان کی روح کی تراش خراش میں معاون ہوگی اور اسے ایک غیر متشکل ڈھیر سے ایک تیکھے بلور میں بدل دے گی جو نورِ ربانی سے منتشر ہوتا ہے کیونکہ بلور دراصل میں اپنے تیز اور واضح تر شدہ ہوئے کناروں کی بدولت ہی چمکتا ہے اور روشنی بانٹتا ہے۔

یہ بات کبھی نہیں بھولنی چاہئے کہ آج کی صورت حال میں جدید دنیا پر مابعد الطبیعاتی اور مذہبی اصولوں پر مبنی کی جانے والی تنقید اپنی عمیق ترین سطح پر ایک طرح کا کارِ خیر ہے اور اسلام کی سب سے مرکزی نیکیوں کے عین مطابق ہے۔ روایتی اسلامی زبانوں میں "ادب" کے مفہوم میں بیک وقت، خوش اخلاقی، خوش اطواری تمدن اور ادبیات، سب شامل ہیں۔ چند مسلمان وہ بھی ہیں جو نقد و تنقیح سے اس لئے باز رہتے ہیں کہ مبادا انہیں غیر شائستہ اور ادب سے عاری نہ سمجھا جائے۔ ہمیں اس بات کو نہیں بھولنا چاہئے کہ پیغمبرِ اسلام نہ صرف یہ کہ "ادب" پر اس کی کلیت میں حاوی تھے بلکہ وہ حق و صداقت کو بغیر لگی لپٹی کے پیش فرماتے تھے۔ ان کی زندگی میں ایسے لمحے بھی آئے جب انہوں نے انتہائی قطعی رویے کا اظہار فرمایا اور انہوں نے ادب پر صداقت کو کبھی قربان نہ فرمایا۔ اسلام نے کبھی اس بات کی تعلیم نہیں دی کہ انسان اتنا مودب ہو کہ دو جمع دو کو پانچ تسلیم کرلے۔ حقیقت یہ ہے کہ "ادب" حق کے ہر حالت اور ماحول میں، ادراک و اتمام کی تکمیل کرتا ہے۔ ایک دفعہ شمالی افریقہ کی ایک ممتاز روحانی شخصیت نے کہا تھا:

"کیا تم جانتے ہو کہ "ادب" کیا ہے؟ اس کا مفہوم ہے اپنی تلوار کو دھار دینا تاکہ جب تمہیں کوئی عضو کاٹنا ہو تو زیادہ اذیت کے بغیر تراشا جا سکے"۔

مسلمانوں کو مغرب کے بارے میں اور اسلام کی جانب اس کی پیش کردہ دعوتِ مبارزت پر گفتگو کرتے ہوئے اسی قسم کے زاویۂ نگاہ کی ضرورت ہے۔ حق و صداقت کا نہ صرف یہ کہ ہماری جانوں اور جسموں پر حق ہے بلکہ اسے ہمیں یہ حکم دینے کا حق بھی حاصل ہے کہ ہم دوسروں کو دعوتِ خیر دیں اور جب اور جہاں بھی ممکن ہو اس کی تشریح و توضیح کریں۔ آج ہمیں ناقد بننے کی ضرورت ہے ـــــ خواہ سخت گیری کی حد تک ہی کیوں نہ ہو ـــــ

کیونکہ اب اس قسم کا رویہ شاذ کے حکم میں داخل ہوگیا ہے اور اس کی شدید ضرورت ہے۔

آج دنیائے اسلام میں جس چیز کی کمی ہے وہ ہے جدید دنیا میں ہونے والے واقعات کا جرأت مندانہ جائزہ اور محتاط تنقید۔ اس قسم کی تنقید کے بغیر مغرب کا مقابلہ کرنے کی کوئی سنجیدہ کوشش کبھی نہیں ہو سکتی۔

جدیدیت زدہ مسلمانوں کے تمام ایسے بیانات جو اس پیش کش اور ادعائیت سے شروع ہوتے ہیں:

" اسلام اور فلاں فلاں شے میں تطبیق کا طریقہ"..... وغیرہ وغیرہ — ناکامی کا منہ دیکھیں گے۔ خواہ یہ فلاں کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ ورنہ اسلام اور مغربی سوشلزم یا مارکسزم یا موجودیت یا ارتقائیت یا اسی قسم کی کسی بھی دوسری شے سے اسے تطبیق دینے کی تمام کوششیں اپنی تعمیر ہی میں صورتِ تخریب لئے ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کی کوشش کرنے والے زیرِ نظر ازم یا نظام، اسے کو اسلامی اصولوں کی روشنی میں کلی طور پر پرکھے بغیر ہی اپنا کام شروع کر دیتے ہیں۔ اس ناکامی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ یہ لوگ اسلام کو، بجائے خود ایک مکمل ضابطۂ حیات اور تناظر نہیں سمجھتے۔ ایسا تناظر جو اپنی جگہ مکمل ہے اور بنا بریں اسے کسی اور چیز کی نسبت، اضافی یا نسبت توصیفی بنانے کا کوئی امکان نہیں خواہ اس چیز کو اسلام کی جگہ غیر شعوری طور پر مرکزی حیثیت دے دی گئی ہو۔ یہ لوگ اسلام کو ایک ایسے نظامِ حیات کے طور پر دیکھتے ہیں جو اشیاء کے بارے میں صرف جزوی زاویۂ نگاہ رکھتا ہے اور اسے کسی جدید نظریے سے مکمل کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے آج کے رائج الوقت فیشنوں میں ہونے والی تیز تبدیلی، جس کے ذریعے ایک دن تو اسلامی سوشلزم نبویت کا درجہ حاصل کر لیتا ہے اور اگلے ہی روز لبرل ازم یا کوئی دوسرا مغربی "ازم"، بجائے خود اس قسم کے زاویۂ نگاہ کی بیہودگی اور سطحیت کا ثبوت فراہم کرتی ہے۔ جو شخص بھی اسلام کے ذریعے کو اس کی کلیت میں سمجھتا ہے جانتا ہے کہ اسلام کبھی خود کو اس بات کی اجازت نہیں دے سکتا کہ کسی ایسے نظامِ فکر کے مقابلے میں [illegible] سے الگ اپنی حیثیت رکھتا ہو یا اس سے متصادم ہو، اس کی اپنی حیثیت محض ایک ترمیم کنندہ یا معاون [illegible] جائے۔

مغرب کی کوکھ سے مختلف فیشن زدہ طرزہائے فکر ذہنی ایسی تیزی سے برآمد ہوتے رہتے ہیں جس تیزی [illegible] ان میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ ان کے مقابلے میں جدیدیت زدہ مسلمانوں نے جو دفاعی اور معذرت خواہانہ زاویۂ نگاہ اپنا رکھا ہے وہ ان کی تنقیدی حس اور فرقانی روح کی کمی کا شاخسانہ ہے۔ عام طور پر مغرب کی ان [illegible] ایسی کوتاہی جس پر تنقید کرنا آسان ہو، تنقید کی جاتی ہے لیکن کسی شخص میں یہ ہمت نہیں کہ وہ گہرائی میں جا کر ان کے بنیادی مغالطوں کو ہدف بنا سکے۔ اس بات کی نشاندہی کرنا بڑا آسان ہے کہ روایتی طرز میں طالب علموں کی زندگی حفظانِ صحت کے اصولوں کے مطابق نہیں ہوتی لیکن اس بات پر زور دینا اور سمجھ

گزرنا نہایت مشکل کام ہے کہ آج کے جدید تعلیمی اداروں میں جو کچھ پڑھایا جاتا ہے اس کا بیشتر حصہ طالبعلموں کے نفوس کے لئے بے حد مہلک ہے بمقابلہ بعض قدیم مدارس کی حفظانِ صحت کے اصولوں سے عدم مطابقت رکھنے والی عمارات کے خطرات کے۔ اسلامی دنیا میں ایسے لوگوں کی تعداد شاذ ہے جو مغرب کی آنکھ میں آنکھ ڈال سکیں اور عقلِ کلی اور روح کی شمشیر کے ذریعے اس کے اس چیلنج کی اصل و بنیاد کا جواب دے سکیں جو اسلام کو مغرب کی طرف سے درپیش ہے۔ آج ایسی ہی حالت ہے لیکن ایسی صورت حال کو باقی نہیں رہنا چاہئے۔ کوئی وجہ نہیں کہ اسلامی دنیا میں ایک نئے فکری طائفے کی بنیاد نہ ڈالی جا سکے ۔ ایک ایسے طبقے کی، جو اسلامی وحی کے پیغام سے میسر ابدی اقدار کی روشنی میں جدید دنیا پہ ایک معروضی تنقید کر سکے اور جدید انسان کی قابلِ رحم حالت پہ (اور اس کی ہر لحظہ بڑھتی ہوئی قابلِ رحم حالت پہ جس کا اسے سامنا ہے) ندا کے عطا کہ وہ اسلامی خزانوں کو لُٹا سکے۔

جیسا کہ پچھلے ابواب میں کہا جا چکا ہے اسلامی دنیا میں آج اصلاً افراد کے دو ہی طبقے موجود ہیں جن کا تعلق مذہبی، عقلی اور فلسفیانہ مسائل سے ہے یعنی طبقہ علما جن میں عام طور پر دیگر مذہبی اور روایتی مستند لوگ (مثلاً صوفیا) شامل ہیں اور متجددین کا وہ طبقہ جسے اب بھی مذہبیات سے دلچسپی ہے۔ لیکن اب ایک تیسرا طبقہ بھی بتدریج وجود میں آرہا ہے جو علما کی طرح روایتی بھی ہے مگر جدید دنیا سے بھی آگاہ ہے۔ جہاں تک علما اور دیگر روایتی روحانی شخصیات کا تعلق ہے یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ وہ جدید دنیا اور اس کی پیچیدگیوں کا گہرا علم نہیں رکھتے۔ لیکن وہ اسلامی روایت کے امین اور محافظ ہیں اور ان کے بغیر روایت کا تسلسل ہی خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ جدیدیین ان پہ معترض رہتے ہیں کہ وہ مغربی فلسفہ، سائنس اور جدید معاشیات اور اس قبیل کے دیگر علوم کی باریکیوں سے واقف نہیں لیکن یہ تنقید جو عموماً بڑی سہولت سے کر دی جاتی ہے اکثر و بیشتر غلط سمت میں ہوتی ہے۔ گزشتہ صدی میں اسلامی دنیا میں سیاسی اور معاشی قوت پر جو لوگ حاوی تھے انہوں نے مدارس کو اس سمت میں پیش قدمی کرنے کا شاذ ہی موقع فراہم کیا کہ ان کے علما جدید دنیا سے غلط اثرات قبول کئے بغیر اس سے بہتر طور پہ واقف ہو سکیں۔ چند مقامات پہ جہاں مدرسہ کے نصابات میں ترمیم کی کوششیں کی گئیں ان کی تہ میں بیشتر یہ مقصد پوشیدہ ہوتا تھا کہ کسی طرح روایتی نظام تعلیم کا حلیہ اس حد تک بگاڑ دیا جائے کہ اس کا خاتمہ ہو سکے۔ نہ یہ کہ ان مدارس کے نصابات میں ایسے کورس شامل کئے جائیں جن کے باعث اسلامی تعلیمات کی روشنی میں طلبہ جدید دنیا سے متعارف ہو سکے۔ علاوہ ازیں اس قسم کے ادارے بنانے کی کوششیں نہ ہونے کے برابر کی گئیں جو روایتی مدارس اور جدید تعلیمی درس گاہوں کے درمیان پل کا کام دے سکے۔ بہر حال جدیدیین کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ وہ علما کو ایسی چیزوں سے بے علمی کا طعنہ دے سکیں جن پہ حاوی ہونے کا

انہیں سرے سے کوئی موقع ہی فراہم نہ کیا گیا۔

جہاں تک دوسرے طبقے کا تعلق ہے، جن کے رویوں کا پچھلے ابواب میں تجزیہ کیا جا چکا ہے وہ یا تو مغربی یونیورسٹیوں کی پیداوار ہیں یا اسلامی دنیا کی ان یونیورسٹیوں کی جو کم و بیش مغرب کی نقالی کرتی ہیں۔ اب قصہ یہ ہے کہ اسلامی دنیا کی یونیورسٹیاں بجائے خود بحرانی حالت میں ہیں اور یہ بحران تشخص کے سوال سے ابھر رہا ہے کیونکہ ایک نظامِ تعلیم کا تعلق نامیاتی طور پر اس کلچر سے ہوتا ہے جس کی آغوش میں یہ برسرِعمل ہوتا ہے۔ ایک جیٹ طیارے کو آپ ایشیا یا افریقہ کے کسی بھی ملک کے ہوائی اڈے پر اتار سکتے ہیں اور اسے اس ملک کا حصہ گردانا جا سکتا ہے لیکن ایک نظامِ تعلیم کو آپ محض درآمد نہیں کر سکتے۔ یہ حقیقت کہ اسلامی دنیا میں جدید جامعات ایک ایسے بحران سے دوچار ہیں، جو مغرب میں موجود جامعات کے بحران سے مختلف ہے، بذاتِ خود اس دعوے کا ثبوت ہے۔ اس بحران کا ہونا فطری تھا کیونکہ مقامی اسلامی کلچر ابھی زندہ ہے۔ مزید یہ کہ یہ بحران زیادہ تر ان لوگوں کو شدید طور پر متاثر کرتا ہے جو ان جامعات میں تعلیم پاتے ہیں اور جنہیں عام طور پر "طبقۂ دانشوراں" Intelligentsia, کا نام دیا جاتا ہے۔ "انٹلیکچوئل" کی طرح یہ اصطلاح بھی نہایت بدقسمت رہی ہے کیونکہ یہ جن لوگوں سے خاص ہے انہیں اکثر و بیشتر "دانش" کی ہوا بھی نہیں لگتی لیکن بہرحال انہیں جس نام سے بھی پکارا جائے۔ ان میں سے اکثر میں جو مغربی طرز کی جامعات کی پیداوار ہوتے ہیں ایک بات مشترک ہوتی ہے: ہر مغربی چیز کی شدید ہَلک اور ان چیزوں کے سلسلے میں احساسِ کمتری بھی جن کا تعلق اسلام سے ہو۔ متعدد جدید ذہن کے مسلمانوں کا مغرب کے مقابلے میں یہ احساسِ کمتری ہی، جو علاوہ مسلمانوں کے جدیدیت زدہ ہندوؤں، بدھوں اور ان دیگر مشرقیوں کے یہاں بھی عموماً پایا جاتا ہے جو بہت سی جدید شکلوں کی آشفتہ مغربی Psychosis, کا شکار ہو جاتے ہیں۔ وہ مرضِ عظیم ہے جو اسلامی دنیا کو درپیش ہے اور وہ اسی گروہ کو سب سے زیادہ دق کر رہا ہے جس کے بارے میں توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ مغرب کے چیلنج کا مقابلہ کر سکے گا۔ چنانچہ اسلام کی مغرب کے ساتھ مبارزت کا مسئلہ اس وقت تک زیرِ بحث نہیں آ سکتا جب تک اس ذہنیت کو نگاہ میں نہیں رکھا جاتا جو بیشتر صورتوں میں جدید یونیورسٹی تعلیم کی پیداوار ہے۔[۵] ایک ایسی ذہنیت جو پچھلی صدی میں اکثر و بیشتر ان معذرت خواہانہ اسلامی "تصانیف" کی ذمہ دار ہے جو اسلام اور مغرب کے تصادم سے متعلق ہیں۔[۶]

اسلام اور مغرب کے تصادم سے پیدا شدہ بحران کے سلسلے میں اس معذرت خواہانہ، جدیدیت زدہ رد عمل[۷] میں کوشش یہ ملتی ہے کہ مغرب کے چیلنج کے جواب میں کھینچ تان کر کسی نہ کسی طرح یہ ثابت کر دیا جائے کہ اسلام کا یہ اور وہ عنصر مغرب میں اس وقت رائج فلاں فلاں صورت سے مطابقت رکھتا ہے جبکہ اسلام میں موجود

بعض دیگر عناصر کے سلسلے میں، جن کے لئے تخیل کی طویل اڑان کے باوجود مغرب سے کوئی مثال دستیاب نہ ہو سکی ہو، صرف یہ کہہ کر بات ختم کر دی جاتی ہے کہ یہ غیر اہم ہیں یا پھر مابعد کے غیر متعلق الحاقات ہیں۔ اسلامی عبادات کی صحت بخش نوعیت اور پیغام اسلام کے مساویانہ کردار کو ثابت کرنے کے لئے لاطائل مباحث پیش کئے گئے ہیں۔ اس لئے نہیں کہ یہ چیزیں خود اسلام کے کلی پیغام کے وسیع تناظر میں دیکھے جانے پر درست ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ "حفظان صحت" اور "مساوات" کے خیالات اس وقت مغرب کے مسلمہ افکار و معیار مانے جاتے ہیں یا کم از کم یہ کہ اس تحریک سے قبل مانے جاتے تھے۔ اس قسم کی واضح اور آسانی سے قابلِ دفاع خصوصیات کی توثیق کر کے، ان معذرت خواہوں نے مغرب کے کلی چیلنج سے صرفِ نظر کرنے کی کوشش کی ہے، جس کے باعث اسلام کا قلب خطرے میں پڑ گیا ہے اور دشمن کے غصے کو کم کر کے اس خطرے کو ٹالا نہیں جا سکتا۔ جب سرجری کی ضرورت ہو تو ایک نشتر ناگزیر ہو جاتا ہے جس کی مدد سے فرسودہ حصے کو الگ کیا جا سکے۔ اسی طرح جب باطل مذہبی صداقت کی سلامتی کے لئے خطرہ بن رہا ہو تو اس صورت میں کوئی شے تنقید اور تنقیح کی تلوار کا بدل نہیں ہو سکتی۔ کوئی شخص بھی باطل سے صلح کر کے اور اسے اپنا دوست بنا کر اس کے منفی اثر کو زائل نہیں کر سکتا۔

یہ معذرت خواہانہ طرزِ فکر اس صورت میں اور زیادہ افسوسناک ہو جاتا ہے جب یہ اپنا رشتہ فلسفیانہ اور فکری سوالات سے جوڑتا ہے۔ جب ہم اس قسم کا معذرت خواہانہ لٹریچر پڑھتے ہیں جو اس صدی کے آغاز میں زیادہ تر مصر اور برعظیم ہندوستان میں پیدا ہوا اور جس میں مذہب اور سائنس کے سلسلے کے انتہائی فرسودہ اور مردہ مباحث کی جگالی کی جاتی تھی جو وکٹورین انگلستان اور اسی دور کے فرانس میں ہوتے تھے اور اب اہمیت کھو چکے تھے تو اس قسم کے لٹریچر کی کمزوری واضح ہو جاتی ہے جو اصل میں مغرب کے چیلنج کا جواب دینے کے لئے وجود میں لایا گیا تھا بلکہ اس وقت سے لے کر اب تک کے گزرنے والے دسیوں سالوں کے تناظر میں تو ایسا لٹریچر اور بھی فرسودہ لگنے لگا ہے۔ بہرحال اس زمانے میں روایتی علماء کی ٹھوس آواز سننے میں ضرور آ جاتی تھی جنہوں نے اپنے استدلال کو وحیِ الٰہی کے غیر مبدل اصولوں پر ڈھال کر مذہبی سطح پر ان چیلنجوں کا جواب دینے کی کوشش کی تھی بے شک وہ ان مباحث میں کارفرما مشہور فلسفیانہ اور مجرد افکار سے زیادہ واقفیت بھی نہ رکھتے تھے یہ آواز نابود تو نہیں ہوئی۔ لیکن رفتہ رفتہ کم ہوتی چلی گئی۔ اور اس کے مقابلے میں جدیدیین کی آواز بلند سے بلند تر اور جارح ہوتی چلی گئی۔

اس واقعے نے آج یہ افسوسناک صورتحال پیدا کر دی ہے کہ پڑھے لکھے طبقوں میں جدید تہذیب مغرب کے انتہائی گرمجوش دفاع کرنے والے عملاً وہ لوگ ہیں جو مغرب زدہ مشرقی ہیں آکسفورڈ اور ہارورڈ میں

پڑھنے والے انتہائی ذہین طالب علم بھی تہذیبِ مغرب اور اس کے مستقبل کے معاملے میں اتنے پر اعتماد نہیں جتنے یہ ہمارے مغرب زدہ مشرقی جنہوں نے کچھ عرصے سے اب سب کچھ جدیدیت کی قربان گاہ کی بھینٹ چڑھا دیا ہے اور اب انہیں اپنے بت کی مکمل شکست و ریخت کے امکان کا اچانک سامنا ہے۔ چنانچہ وہ اب اس بت سے چمٹنے کے لئے ہر طرح ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں۔ جدیدیت زدہ مسلمانوں کے لئے خصوصاً ان مسلمانوں کے لئے جو اس میں زیادہ انتہا پسند ہیں۔ اسلام کا "حقیقی مفہوم" ادھر کچھ عرصے سے وہ ہو چلا ہے جو انہیں مغرب نے پڑھا دیا ہے اگر "نظریۂ ارتقا" کا چلن ہے تو سچا اسلام ارتقائی ہے۔ اگر سوشلزم کا کوس بج رہا ہے تو پھر اسلام کی "حقیقی تعلیمات" سوشلزم ہی پر مبنی ہیں۔ اس ذہنیت اور اس ذہنیت کے نتیجے میں پیدا شدہ تصنیفات کا شعور رکھنے والے لوگ اس کی ممیاتی ہوئی، غلامانہ اور جامد فطرت سے بخوبی آگاہ ہیں۔ اور تو اور قانون کے میدان میں بھی بارہا ایسا ہوا کہ قطعی غیر اسلامی بلکہ دشمنِ اسلام قوانین کو آغاز میں بسم اللہ اور آخر میں بہ نستعین کا اضافہ کرکے اپنا لیا گیا جبکہ ان دونوں مقدس کلمات کے درمیان پایا جانے والا مواد کسی نہ کسی مغربی ضابطہ فوجداری دیوانی سے ماخوذ بلکہ نقل شدہ تھا۔

اب اچانک اس گروہ کی آنکھوں کے سامنے جو مغرب کی پیروی میں اپنی روح کا سودا کرنے کی سوچ رہا تھا، خود اسی مغربی تہذیب کی لڑکھڑاہٹ کا ناقابلِ یقین منظر گھوم رہا ہے۔ ایسے لوگوں کے لئے یہ کتنا دردناک منظر ہوگا؟ چنانچہ وہ تمام حقائق سے صرفِ نظر کرتے ہوئے مغربی "نظامِ اقدار" کے دفاع کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں اور ان مغربی مفکرین پر غضب ناک ہو جاتے ہیں جنہوں نے خود جدید مغرب کو ہدفِ تنقید بنانا شروع کر دیا ہے۔ اگر جدید تہذیب کی یہ واضح ٹوٹ پھوٹ جو جنگِ عظیم دوم کے بعد زیادہ کھل کر سامنے آنے لگی تھی، پہلی عالمی جنگ کے بعد ہی واضح ہو کر سامنے آجاتی جب ابھی ایشیا کی روایتیں کہیں زیادہ محفوظ تھیں تو امکان غالب ہے کہ ان روایتی تہذیبوں کا کہیں زیادہ حصہ بچایا جا سکتا تھا لیکن تقدیر کے ہاتھوں نے انسان کے لئے ایک اور رستے کی نقش گری کر رکھی تھی۔ بہرحال آج کی صورت حال میں بھی بہت کچھ کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ایک فارسی ضرب المثل کا مفہوم ہے:

"جب تک درخت کی جڑ میں پانی موجود ہے بہتری کی امید کی جا سکتی ہے۔"

روایتی اصولوں کے مطابق بھی سرگرمی کے منہاج پر کسی مثبت کام کا امکان ہمیشہ موجود رہتا ہے اور اسی میں اعلائے کلمۃ الحق اور اس کے مطابق عمل کا انتہائی مرکزی اور واضح کام شامل ہے۔ جہاں ایمان ہے وہاں مایوسی کی کوئی جگہ نہیں۔ آج بھی اگر دنیائے اسلام میں سچے دانشوروں کا ایک ایسا گروہ تشکیل دیا جا سکے جو بیک وقت روایتی بھی ہو اور جدید دنیا سے کما حقہ آگاہ بھی تو مغرب کی دعوتِ مبارزت کا مقابلہ کیا جا

سکتا ہے۔ اور اسلامی روایت کی روح کو اس فالج سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے جس کے باعث اس کے دست و بازو خطرے میں ہیں۔

اس بات کا اندازہ لگانے کے لئے کہ اسلامی دنیا میں اب بھی کیا کچھ بچایا جا سکتا ہے۔ یہ بات یاد رکھنا کافی ہوگا کہ مسلمانوں کی ایک غالب اکثریت اب بھی اسلامی تہذیب کو ایک زندہ حقیقت سمجھتی ہے جس میں جیتی ہے۔ سانس لیتی ہے اور دم دیتی ہے۔ انڈونیشیا سے لے کر مراکش تک اسلامی تہذیب حال کا حوالہ ہے۔ ماضی کا واقعہ نہیں۔ وہ لوگ جو اس تہذیب کو صرف ماضی کا حوالہ سمجھتے ہیں اسی مختصر مگر غلغلہ خیز اقلیت کا جزو ہیں جو دنیائے روایت میں زندہ نہیں ہیں اور جو اپنے لامرکز ہونے پر تمام مسلم معاشرے کو لامرکز قیاس کئے بیٹھے ہیں۔

اس صورتحال میں المیہ یہ ہے کہ اسلام کے بارے میں من وعن یہ نقطہ نظر کہ یہ تو ماضی کا حوالہ ہے۔ اکثر و بیشتر ان لوگوں کا ہے جو دنیائے اسلام کے متعدد ملکوں میں ذرائع ابلاغ پر قابض ہیں اور لوگوں کے ذہنوں اور نفوس پر بڑا گہرا اثر ڈال رہے ہیں۔ ایسا اثر جو ان کی قلیل تعداد کے مقابلے میں ناروا حد تک بڑھا ہوا ہے۔ کئی اسلامی ممالک میں یہ لوگ جو ریڈیو، ٹیلی وژن اور رسائل و جرائد کے ذرائع پر قابض ہیں، ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جس میں اسلامی تہذیب انہیں صرف ماضی کی ایک شے نظر آتی ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مغرب کے سحر کے اس قدر اسیر ہو چکے ہیں کہ مغربی نقطۂ نگاہ کے علاوہ کسی اور زاویہ نگاہ سے چیزوں کو دیکھنا ان کے لئے کوئی حقیقت ہی نہیں رکھتا، خواہ یہ دوسرا زاویہ نگاہ عین ان کے دروازے پر زندہ حقیقت کی صورت ہی میں کیوں نہ موجود کھڑا ہو۔

تعجب اس امر پر ہے کہ اسلامی دنیا کی اس مغرب زدہ اقلیت نے یہ مقام سیادت اس وقت حاصل کیا ہے جب مغرب مکمل طور پر اپنے لنگر کھو چکا ہے اور اسے معلوم نہیں کہ وہ کیا کر رہا ہے اور کہاں جا رہا ہے؟ اگر کسی سادہ عرب یا ایرانی کاشت کار کو مشرق وسطی کے کسی بڑے ایئر پورٹ پر لا کھڑا کیا جائے اور اسے کہا جائے کہ وہ یورپینوں کو ملک میں داخل ہوتے ہوئے مشاہدہ کرے تو اور کچھ نہیں تو صرف لباس کا فرق جو ایک راہبہ اور ایک عملاً عریاں مغربی عورت میں پایا جاتا ہے اس کے سادہ ذہن پر مغربی تہذیب کے مظاہر کی عدم یکسانیت کا احساس مرتسم کرنے کے لئے کافی ہوگا۔ لیکن یہ سادہ سا منظر بھی ایک مکمل طور پر مغرب زدہ مشرقی کی نگاہ سے چوک جاتا ہے جو اور کچھ نہ ہو بہرحال ایک خوش ارادہ شخص ہوتا ہے لیکن وہ نہیں جانتا کہ وہ اس تہذیب کے واضح تضادات ہی کا سامنا کر رہا ہے جس کی وہ بڑے چاؤ سے نقالی کر رہا ہو۔

کچھ حلقوں میں اس طرز فکر کے غلبے اور تسلسل کے باوجود پچھلے تیس سالوں میں صورتحال کس قدر بدل گئی ہے۔ دو عالمی جنگوں کے دوران جو مسلمان یورپ گئے وہاں دریائے سین Seine یا ٹیمز کے کنارے

اُگے ہوئے درختوں کو عملاً شجرۃ الطوبےٰ اور ان دریاؤں کو انہارِ جنت سمجھتے تھے۔ شعوری طور پر یا غیر شعوری طور پر، بہرحال جدیدیت زدہ مسلمانوں کی اس نسل سے اکثر افراد نے اپنا تصورِ بہشت مغرب کو اور کمالاتِ جنت، مغربی تہذیب کو قرار دے رکھا ہے۔ لیکن آج مغرب پر بطور ایک دیوتا کے اندھا دھند اعتماد اور اس کا یکساں نتیجہ دیکھنے میں نہیں آتا۔ اب ایسے زاویۂ نگاہ کا امکان اس لئے نہیں رہا کہ پچھلے تیس سالوں میں مغرب کے اندرونی تضادات واضح سے واضح تر ہوتے چلے گئے ہیں۔ جدیدیت زدہ مسلمانوں کی نئی نسل تہذیبِ مغرب کے اقدار کی مطلقیت کے بارے میں اتنی پُر اعتماد نہیں رہی جتنے ان کے باپ اور چچا تھے جو ان سے پہلے یورپ ہو آئے تھے۔ یہ بات بجائے خود ایک مثبت رجحان کہلا سکتی ہے۔ اگر یہ جدیدیت کے معروضی اور مثبت جائزے کا ابتدائیہ بن سکے۔ لیکن اب تک اس صورتِ حال نے جدیدیت زدہ مسلمانوں کی صفوں میں صرف انتشار کا اضافہ ہی کیا ہے اور صرف یہاں وہاں چند منتشر سے ایسے مسلمان علماء کو جنم دیا ہے جو اس صورتِ حال کی نزاکت سے واقف ہیں اور انہوں نے مغرب کی کورانہ تقلید سے ہاتھ کھینچ لیا ہے۔ لیکن افسوس اس بات کا ہے اس مسئلہ ابھی جوں کا توں ہے اور وہ ہے جدید دنیا کی صحیح نوعیت کے بارے میں اس گہرے علم کی کمی جس کی بنیاد اسلامی تہذیب کی میزان پر ہوتی۔ آج اسلامی دنیا میں بہت کم ایسے مستغربین Occidentalists ہیں جو اسلام کے لئے وہ کام انجام دے سکتے جو مستشرقین نے اٹھارویں صدی سے اب تک یورپ کے لئے انجام دیا البتہ دریں صورت انہیں صرف اس کام کے مثبت پہلو سر انجام دینا ہوں گے۔[۳]

جدیدیت زدہ مسلمانوں کا تہذیبِ مغرب پر ایمان مجروح ہو چکا لیکن اس کے باوجود مسلمان اب تک افکار اور مادی اشیا کے معاملے میں مغرب کے دستِ نگر ہیں۔ چونکہ جدیدیت زدہ مسلمانوں کو اپنی فکری روایت پر اعتماد نہیں اسی لئے وہ ایک سادہ منتی کی طرح مغرب سے کسی نقش کی آمد کے منتظر رہتے ہیں۔ وجہ یہ کہ اسلامی دنیا کا جو حصہ مغرب کے جس جس حصے سے فکری طور پر منسلک رہ چکا ہے وہاں وہاں سے اسے افکار کی رنگا رنگ گٹھریاں ملتی رہتی ہیں۔ مثال کے طور پر عمرانیات کے میدان یا جیسا کہ پہلے کہا گیا فلسفہ کے میدان میں، برعظیم ہندوستان نے پچھلی صدی سے انگریزی دبستانوں کی پیروی کی ہے اور ایران نے فرانسیسی مدارس کی۔ لیکن ہر کہیں جدیدیت زدہ طبقے اس امید میں بیٹھے ہیں کہ کہیں سے کوئی نئی چیز پیدا ہو تاکہ یہ اسے اختیار کر سکیں۔ ایک دن یہ شے "اثباتیت" ہو سکتی ہے اور اگلے ہی روز سٹرکچرل ازم (تنظیمیت)۔ کوئی شخص بھی اس بات کی زحمت نہیں اٹھاتا کہ وہ صحیح اسلامی طرزِ فکر کو اپنا سکے جو ایک غیر متبدل مرکز سے آغاز کرے اور ایک معروضی طریقہ کار کو کام میں لاتے ہوئے ہر اس شے کی تحقیق و تفتیش کرے جو مغرب کی آندھی ہمارے رستے میں لا ڈالتی ہے۔ ہماری فکری فضا اتنی ہی مایوس کن ہے جتنی عورتوں کے

کہ یہ جدید مغربی فلسفے کی اٹھائی ہوئی کسی بھی دلیل کا فکری سطح پر جواب دینے کی مکمل طور پر اہل ہے۔ آخر کیا یہ حقیقت نہیں کہ روایتی دانش کے سامنے یہ تمام جدید فلسفہ سوائے ایک شور و غوغا کے کوئی حیثیت نہیں رکھتا، جس کے بل پر خود فریبی میں مبتلا ہو کر یہ آسمانوں کو فتح کرنے چلا ہے؟ آج کے بہت سے نام نہاد مسائل اصل میں غلط سمت میں کیے گئے سوالوں اور صداقتوں سے لاعلمی کے باعث وجود میں آئے ہیں اور ان کی نوعیت ایسی ہے کہ انہیں صرف روایتی دانش ہی کے ذریعے حل کیا جا سکتا ہے ——— ایسی روایتی دانش جو قدیم بابل سے عہد وسطیٰ کے چین تک موجود ہے اور جو اپنی بے حد آفاقی اور متنوع شکل میں اسلام میں ملتی ہے۔ اس وسیع دو طرفہ فکری روایت میں جو اسلام ان چودہ صدیوں میں وجود میں لایا ہے۔

حال ہی میں اسلام کے لئے مارکسزم کا خطرہ پہلے سے کہیں بڑھ گیا ہے خصوصاً عرب دنیا میں ایک ایسے مارکسزم کی وجہ سے جس پر اسلام کا ملمع چڑھا یا گیا ہے اور جو بعض سادہ لوحوں کے لئے خاص کشش کا باعث ہے۔ مذہب کا یہ عیارانہ استعمال، جو اکثر براہ راست سیاسی مقاصد کے لیے ہوتا ہے درحقیقت مذہب دشمن یا کم از کم واضح اور "کھرے" مارکسزم کی نسبت کہیں زیادہ خطرناک ہے اور یہ رویہ اس طبقے کے فکر و عمل سے ملتا جلتا ہے جسے قرآن نے "منافقوں" کا نام دیا ہے۔ اس صورت میں بھی اس کے سوا اسلام کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے جعلی امتزاجات کا فکری سطح پر توڑ کیا جا سکے اور یہ بات واضح کر دی جائے کہ ہر وہ چیز جس کے آغاز میں بسم اللہ لکھ دی جائے اسلام نہیں بن جاتی بلکہ اسلام نام ہے اس حقیقت کے اس مکمل ویژن کا جو کسی قسم کی نیم صداقت سے سمجھوتہ نہیں کر سکتا۔

اسلام کے لئے ایک اور ازم جو بڑے خطرے کا باعث ہے وہ ہے جس کی اسلام میں مداخلت کی مارکسزم کے مقابلے میں نسبتاً لمبی تاریخ ہے۔ یہ ڈاروِن ازم یا "ارتقائیت" جس کے اثرات خصوصاً برعظیم ہندوستان کے مسلمانوں میں نمایاں طور پر نظر آتے ہیں اور اس کا سبب واضح طور پر وہاں کے نظام تعلیم پر برطانوی اثرات کی ہمہ گیری ہے۔ ہم اس سے پہلے ایک موقع پر نظریۂ ارتقا کے خلاف ممتاز مغربی ماہرین حیاتیات کے کارناموں کا ذکر کر چکے ہیں[1]۔ اور یہ ثابت کرنے کے لئے معاصر ماہرین بشریات کے ثبوت پیش کر چکے ہیں[1] کہ جیسے اور جو کچھ ابھی ہو چکا ہو مگر انسان اس وقت سے لے کر جب اس نے ارضی تاریخ کے سٹیج پر پہلا قدم رکھا۔ آج تک ایک ذرہ برابر بھی "ارتقا پذیر" نہیں ہوا لیکن افسوس ہے کہ کم و بیش کسی بھی معاصر مسلمان مفکر نے ان منابع کی طرف متوجہ ہونے اور اسلام کے روایتی تصورِ انسان کی تقویت کے لئے ان دلائل سے فائدہ اٹھانے کی کوشش نہیں کی۔ جدیدیت زدہ مسلمانوں کا ایک کافی حصہ "ارتقائیت" کو ایمان کا رکن تصور کرتا ہے اور قرآنی تعلیمات سے اس کے واضح تضاد کو محسوس کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا۔

حقیقت یہ ہے کہ ڈارون کا نظریۂ ارتقا جو مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے ناممکن اور منطقی طور پر بیہودہ ہے بعض ممالک میں اسلام کے بعض پہلوؤں سے اس نزاکت کے ساتھ گوندھ دیا گیا ہے کہ اس سے نہایت افسوسناک اور بعض صورتوں میں خطرناک امتزاج سامنے آگیا ہے۔ ہماری مراد صرف اس صدی کے آغاز پر نظر آنے والی قرآن کی سطحی تفسیروں سے نہیں بلکہ اقبال کے سے قد کاٹھ کے مفکر سے ہے جو وکٹورین عہد کے نظریۂ ارتقا اور نطشے کے "مافوق البشر" دونوں سے متاثر تھے۔ اقبال اسلام کی ایک صاحب تاثیر معاصر شخصیت ہیں لیکن بحیثیت ایک شاعر کے ان کا تمام احترام ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہنا ضروری ہے کہ انکے افکار کا "اجتہاد" کی روشنی میں مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے وہی "اجتہاد" جس کی اقبال خود تبلیغ کرتے تھے۔ انہیں ایک اونچے سنگھاسن پر بٹھانے کی یقیناً ضرورت نہیں۔ اگرچہ ان کے افکار کا احتیاط سے تجزیہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں بعض اشیا کے معاملے میں بیک وقت محبت و نفرت کی کشاکش تھی، بشمول تصوف کے ساتھ ان کے محبت و نفرت کے رویے کے۔ وہ رومی کی تعریف کرتے تھے لیکن حافظ جیسی شخصیت کے لئے ناپسندیدگی کا اظہار کرتے تھے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک طرف تو صوفیانہ یا زیادہ عمومی معنوں میں، انسانِ کامل کا اسلامی تصور انہیں اپنی جانب کھینچتا تھا اور دوسری جانب نطشے کا فوق البشر کا تصور حالانکہ یہ دونوں تصورات ایک دوسرے کی مکمل ضد ہیں۔ اقبال نے ان دونوں کو مخلوط کرنے کی خاصی بڑی غلطی کر ڈالی۔ ان سے یہ مہلک غلطی اس لئے سرزد ہوئی کہ اسلام کے بعض پہلوؤں کے گہرے ادراک کے باوجود انہوں نے اپنے وقت کے رائج نظریہ ارتقاء کو بڑی سنجیدگی سے اپنا لیا۔ اصل میں ایک زیادہ واضح اور قابل فہم سطح پر اقبال ایک ایسے رجحان کا اشاریہ فراہم کرتے ہیں جو کئی جدید مسلمان لکھنے والوں کے یہاں ملتا ہے جو بجائے "ارتقائیت" کی غلطیوں اور نارسائیوں کا جواب دینے کے معذرت خواہانہ انداز میں چاروں شانے چت ہو کر اسے نہ صرف قبول کر بیٹھے ہیں بلکہ اسلامی تعلیمات کی بھی اس کے مطابق تاویل کرتے ہیں۔[1]

ارتقائی ذہنیت سے متاثر ہونے والے مسلمانوں کا عام رجحان یہ ہے کہ وہ اسلام کا تصور مرورِ زمان بھول جاتے ہیں۔[2] قرآن حکیم کے آخری پارے جن میں مابعد الموت اور معاد اور اسی قبیل کے دیگر مباحث اور بنی نوع انسان کے آخری ایام کی تفصیل ملتی ہے یا بھلا دیئے جاتے ہیں یا ان کے بارے میں سکوت اختیار کر لیا جاتا ہے۔ وہ تمام احادیث جو آخری دور اور مہدی کے ظہور سے متعلق ہیں یا تو پس پشت ڈال دی جاتی ہیں یا جہالت یا بدنیتی کی وجہ سے ان کی غلط تاویل کی جاتی ہے۔ صرف حضور اکرمؐ کی ایک حدیث ہی لے لیجئے جس میں یہ ارشاد ہوا ہے کہ مسلمانوں کی بہترین نسل وہ لوگ ہیں جو میرے معاصر ہیں۔ پھر بعد کی نسل کے پھر اس کے بعد کی نسل کے الی آخر الزمان۔ یہ حدیث اسلامی نقطۂ نگاہ کے مطابق سیدھی لکیر کے ارتقاء اور تاریخی ارتقاء کو

رد کرنے کے لئے کافی ہے۔ وہ لوگ جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ ارتقائی نظریات کو جو عہدِ موجود میں جس طرح سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اسلام کی فکریات میں شامل کرکے اسلام کی کوئی خدمت بجا لا رہے ہیں وہ حقیقتاً ایک انتہائی مہلک گڑھے میں گر رہے ہیں اور اسلام کو جدید انسان کے ایک انتہائی مکارانہ خود ساختہ عقیدے کے سامنے گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کر رہے ہیں۔ وہ نظریہ جو اٹھارویں اور انیسویں صدی میں انسان کو خدا فراموشی کا بہانہ فراہم کرنے کے لئے گھڑا گیا تھا۔

مزید برآں ارتقاء کے نظریے کو قبول کرنے سے ہماری روزمرہ زندگی کو ایسے کھلے متضاد خیالات کا سامنا کرنا پڑے گا جنہیں حل کرنا آسان نہ ہو گا۔ اگر اشیاء خود بخود بہتری کی طرف پیشقدمی کر رہی ہیں تو پھر اصلاح و فلاح میں اپنی کوششیں کیوں کھپائی جائیں؟ کیونکہ اشیاء تو بہرحال خود بخود بہتر ہوتی چلی جائیں گی۔ اور تواور تحرک و فعالیت Dynamism کا وہ فلسفہ جس کا جدیدیین پرچار کرتے رہتے ہیں وہ ارتقاء کے عمومی طور پر مقبول نظریے کے متضاد ٹھہرتا ہے۔ پھر اگر ایک اور نقطۂ نظر سے دیکھیں تو یہ بحث کی جاسکتی ہے کہ اگر کوشش محنت، حرکت اور اسی قبیل کے دوسرے افعال جن کی عہدِ جدید میں تبلیغ کی جاتی ہے، موثر ہیں تو اس صورت میں تو انسان اپنے مستقبل اور اپنی تقدیر کو بھی متاثر کرسکتا ہے۔ اور اگر وہ اپنے مستقبل کو متاثر کرسکتا ہے تو پھر وہ اسے بدتر بنانے میں بھی موثر ہو سکتا ہے اور اس صورت میں مختصر یہ کہ خود بخود ہونے والے ارتقاء اور ترقی کی کوئی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ یہ اور اسی قبیل کے دیگر تناقضات سے ان کمزور فکری دلیلوں کے باعث صرفِ نظر کر لیا جاتا ہے جو ابھی تک اسلام کی طرف سے کوئی ایسا ماورا الطبیعاتی اور عقلی نوعیت کا جواب فرضیہ ارتقاء کے سامنے نہیں لا سکے جو معقول بھی ہو اور معروف بھی۔ ارتقائی فکر کے چیلنج کا معاصر اسلام نے اسی طرح جواب دیا ہے جس طرح مارکسزم کا۔ ان میں سے بعض مذہبی جوابات تو قرآنِ حکیم کی تعلیمات پر مبنی ہیں لیکن یہ فکری اور عقلی جواب نہیں جن سے ان نوجوان مسلمانوں کی بھی تشفی ہو سکے جن کا قرآن پر اپنا ایمان اس ارتقائی دبستان کے دلائل کے باعث کمزور پڑ گیا ہے۔ دریں اثنا ان ارتقائی مصنفین کی کتب، جن میں انیسویں صدی کے سپنسر جیسے مصنفین بھی شامل ہیں، اپنے مادرِ وطن میں تو اپنے فلسفیانہ افکار کے مردہ ہو جانے کے باعث نہیں پڑھائی جاتیں لیکن دنیائے اسلام کی دور و نزدیک کی جامعات میں خصوصاً برِعظیم ہندوستان میں اب تک پڑھائی جا رہی ہیں۔ گویا کہ وہ مغرب کے کسی دبستان کا تازہ ترین مسلّم اور ثابت شدہ سائنسی علم یا انکشاف ہوں۔ بہت کم ایسے لوگ ہیں جو حیاتیات میں ہونے والے تازہ ترین ارتقاء دشمن انکشافات کے مطالعے یا قبل از ارتقاء کے تصورِ انسان کو تیقن سے پیش کرنے کی زحمت اٹھاسکیں۔ حالانکہ یہ تازہ ترین خیالات خود مغرب میں بڑی تیزی سے بعض حلقوں میں اپنی جگہ بناتے

جارہے ہیں۔ زیادہ افسوسناک امر یہ ہے کہ مسلمان دانشوروں نے کوئی ایسی کوشش نہیں کی کہ وہ اسلامی مصادر کی مدد سے انسان اور کائنات سے اس کے تعلق کے سلسلے میں اعلیٰ اصول و نظریات مدون کر سکیں جو مستقبل میں رونما ہونے والے انسان اور کائنات سے متعلق کسی بھی نظریے کی پرکھ کے لیے خواہ وہ ارتقائی ہو یا غیر ارتقائی کسوٹی کا کام دے سکیں۔ اور جن اصولوں کی مدد سے وہ شعور و نور بھی مہیا ہو سکے جس کی مدد سے سائنسی حقائق اور محض مفروضات Hypothesis میں اور سائنسی ثبوت اور بھدی فلسفیانہ مادیت میں جو سائنسی حقائق بلکہ مذہبی اعتقاد کا بھیس بدلے پھرتی ہے، امتیاز کیا جا سکے۔[14]

اسلامی دنیا کو مغرب کے ایک "فلسفیانہ چیلنج" کا سامنا فرائڈ اور ژنگ کے ان سائیکی کی تعبیر و تشریح کی صورت میں بھی ہے۔ جدید نفسیات اور تحلیلِ نفسی کا نقطۂ نظر یہ کوشش کرتا ہے کہ وہ انسانی شخصیت کے تمام ارفع عناصر کو نفس کی سطح تک محدود کر دے بلکہ اس پر مزید ستم یہ ہے کہ وہ سائیکی کی بھی اس حد تک تخفیف و تحدید کر دیتا ہے کہ اس کا مطالعہ بھی جدید نفسیاتی اور تحلیلِ نفسی کے طریقہ ہائے کار ہی کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔ ابھی تک اس قسم کے طرزِ فکر نے اپنی سائنسی شکل میں اسلامی دنیا کو اس قدر براہِ راست متاثر نہیں کیا جتنا کہ نظریہ ارتقا نے۔ اور ہم کسی بھی ایسے اثر آفریں اور اہم مسلمان لکھنے والے سے واقف نہیں جسے پیروِ فرائڈ یا تابعِ ژنگ کہا جا سکے۔ لیکن بہر حال جلد ہی اس کے اثرات کے بڑھ جانے کا امکان ہے اس لئے اس بات کو یاد رکھنا چاہئے کہ مکتبۂ فرائڈ اور مغرب کے نفسیاتی اور علاجِ نفسی کے مدارسِ فکر اس مخصوص معاشرے کی پیداوار ہیں جو مسلم معاشرے سے بے حد مختلف ہے۔ اس بات کا اعادہ کر لینا بھی ضروری ہوگا کہ فرائڈ وہی آنا کا یہودی تھا جو یہودیت صحیحہ سے برگشتہ ہو گیا تھا۔ کم ہی لوگوں کو اس بات کا علم ہے کہ وہ ایک ایسی تحریک سے منسلک تھا جس کی وسطی یورپ کی راسخ العقیدہ یہودی جماعت خاصی مخالف تھی، اس لئے وہ یہودی طرزِ زندگی کے سوادِ اعظم کا مخالف تھا۔ عیسائیت کا تو خیر کیا مذکور۔ فرائڈ کی طرزِ فکر کا تو مطالعہ بہتیرے لوگ کرتے ہیں لیکن شاذ ہی ایسے لوگ ہیں جو اس کے صحیح منابع تک پہنچتے ہیں جن سے اس کی اصل نوعیت کا انکشاف ہوتا ہے۔[15]

حال ہی میں مشرق کے ایک ممتاز صوفی نے فرانسیسی زبان میں تصوف اور تحلیلِ نفسی پر مضامین کا ایک سلسلہ رقم کیا ہے اور ان میں دونوں کا موازنہ کیا ہے۔ ان کے تمام وقار کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات وثوق سے کہی جانی چاہئے کہ تحلیلِ نفسی کی جانب ان کا رویہ حد سے زیادہ نرم اور مشفقانہ ہے حالانکہ تحلیلِ نفسی اصلاً تصوف کے طریقہ سلوک و بیعت کی تحریف ہے۔ مسلمانوں کی خوش قسمتی ہے کہ ان کے یہاں ابھی تحلیلِ نفسی کے اثرات گہرے نہیں ہوئے اور نہ ہی انہوں نے اس کی ضرورت محسوس کی ہے۔ اس کا سبب سب سے بڑھ کر

اصل میں روزانہ نمازوں اور حج جیسی مذہبی عبادات کے تسلسل کے باعث ہے۔ ادعیہ، مواعظ اور مذہبی مجالس میں مناجات و عبادات کے برسرِ عمل آنے والے معمولات عورتوں، بچوں اور مردوں کی روح کے دروازوں کو وا کر دیتے ہیں تاکہ ان میں الوہی رحمتوں کا دھارا داخل ہو سکے اور یہ معمولات نفس کی بیماریوں کے علاج اور اس کے عقدوں کے حل کا نہایت موثر ذریعہ ہیں۔ عبادات کی یہ صورتیں وہ مقصد حاصل کر لیتی ہیں جو ماہر تحلیلِ نفسی حاصل کرنے میں نہ صرف ناکام رہتا ہے بلکہ زیادہ تر صورتوں میں اس کے خطرناک نتائج برآمد ہوتے ہیں کیونکہ اس میں اس قوت کی کمی ہوتی ہے جس کا اصل منبع روح ہے کہ یہی روح تنہا نفسِ انسانی پر حاوی اور متصرف ہو سکتی ہے۔

لیکن تحلیلِ نفسی کی فکر جو تشکک پر مبنی ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں تو ابلیسیت تک پہنچ جاتی ہے، غالباً زیادہ تر مغربی ادبیات کے عربی، فارسی، ترکی، اردو اور دوسری اسلامی زبانوں میں تراجم کے باعث یقیناً بتدریج اسلامی دنیا میں نفوذ کر جائے گی۔ ان تراجم کا مقصد اصلاً اس نام نہاد "نفسیاتی ادب" کو وجود میں لانا ہو گا بلکہ "نفسیاتی ادب" "واقعتاً" وجود میں لایا بھی جا رہا ہے جو اسلام کی فطرت اور مزاج سے مکمل طور پر متصادم ہے۔ اسلام ایک ایسا دین ہے جو انفرادی موضوعیت کو رد کرتا ہے۔ اسلام کی نہایت درجہ قابلِ فہم علامت مسجد ہے جو ایک ایسی عمارت ہے جس کی وسعت میں موضوعیت کے تمام عناصر دم توڑ جاتے ہیں۔ یہ الحق کا ایک معروضی تعین ہے۔ ایک ایسا بلور جس کے اندر روح کا نور جھلکتا ہے۔ خود اسلام کا روحانی نصب العین مسلمان کے نفس کو مسجد ہی کی طرح ایک ایسے بلور میں تبدیل کرنا ہے جس میں الوہی نور منعکس ہو سکے۔

واقعہ یہ ہے کہ ادبِ اسلامی اس موضوعیت زدہ ادب سے نہایت مختلف ہے جو ہمیں فرانز کافکا یا اپنی موثر ترین شکل میں دستوفسکی کی تحریروں میں ملتا ہے۔ یہ اور ان کی قبیل کے دیگر لکھنے والے مغربی ادبیات میں بے حد اہمیت کے مالک ہیں لیکن یہ بشمول بعض دیگر جدید مغربی ادبی شخصیات کے ایک ایسا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں جو اسلامی نقطۂ نظر سے نہ صرف بے حد مختلف ہے بلکہ مکمل طور پر اس کا نقیض بھی ہے قدیم مغربی ادبی شخصیات میں سے جو اسلامی تناظر سے قریب نظر آتی ہیں، ہم سب سے پہلے دانتے اور گوئٹے کا ذکر کر سکتے ہیں جو اگرچہ پکے عیسائی ہیں لیکن بہت سے جہتوں میں مسلمان ادیبوں کے مماثل ہیں۔ دورِ جدید میں ایک دوسری سطح پر ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی مثال دی جا سکتی ہے جو اکثر دیگر لکھنے والوں کے برعکس ایک پکا عیسائی تھا اور اسی وجہ سے کائنات کا ایک ایسا تصور رکھتا تھا جو اسلام کے نقطۂ نظر سے کاملاً مختلف نہیں ہے۔

ان لوگوں کے علمی کارناموں کے برعکس، نفسیاتی ناول، اپنی ہئیت کے حوالے سے اور اس کوشش کے ناتے جس کے ذریعے یہ، بغیر کسی کسوٹی کے جس کے ذریعے "حق" کا کھوج بحیثیت ایک معروضی سچائی کے لگایا جا سکے، انسانی نفس میں اترنے کی کوشش کر رہا ہے، ایک ایسا عنصر ہے جو اسلام کے لئے قطعی اجنبی ہے مارسل پروست بے شک فرانسیسی زبان پر استادانہ قدرت رکھتا تھا اور اس کی تخلیق "گزرے وقتوں کی تلاش" ان لوگوں کے لئے جو جدید فرانسیسی ادب کے شیدائی ہیں، بہت دلچسپی کا سامان رکھتی ہے لیکن اس قسم کی تحریر کسی بھی صورت حالات میں ایک سچے مسلم ادب کے لئے نظیر نہیں بن سکتی۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ عین اسی نوعیت کا نفسیاتی ادب اب عربی اور فارسی کے متعدد ادباء کے لئے منبع تلقین و تحریک بن رہا ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ ایران کے نہایت معروف جدید ادیب صادق ہدایت نے، جو فرانز کافکا سے شدید طور پر متاثر تھا، نفسیاتی مایوسی کے باعث خودکشی کر لی اور اگرچہ وہ واقعتاً بڑی ادبی ذکاوت کا مالک تھا لیکن اسلام کے فکری دھارے سے الگ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ آج ایرانی معاشرے میں موجود اسلامی نظریات کے حامل افراد اس کے افکار کے مخالف ہیں۔ دراصل ایسے ادیب، جو مغرب میں پائے جانے والے ایسے نفسیاتی مسائل اور مشکلات کے حل کے لئے اکثر کوشاں رہتے ہیں جو مسلمانوں کے لئے ابھی تک تجربہ ہی نہیں بن پائے، مسلم نوجوانوں میں مقبول ہو رہے ہیں جو نتیجۃً ان نئے امراض سے نہ صرف واقف ہو جاتے ہیں بلکہ ان کا شکار بھی ہو جاتے ہیں۔

دنیائے اسلام کا بدترین موجودہ المیہ یہ ہے کہ حال ہی میں اس میں ایسے افراد نمودار ہو رہے ہیں جو مغرب کے نمایاں امراض وعلل کے شعوری نقال ہیں۔ مثال کے طور پر یہ لوگ کسی بددلی اور افسردگی کا شکار نہیں ہوتے لیکن جدید نظر آنے کے لئے کسی نہ کسی طرح خود کو خوار و زبوں فرض کر لیتے ہیں۔ وہ ایسی شاعری کرتے ہیں جو کسی ابتلا رسیدہ اور افسردہ روح کی پکار لگتی ہے حالانکہ وہ اصل میں سرے سے کسی رنج و الم کا شکار ہی نہیں ہوتے ——

Nihilism سے کیفیت میں بدتر صرف ایک شے ہے اور وہ یہ کہ کوئی شخص نفی و انکار کے اس رجحان میں مبتلا نہ ہونے کے باوجود اس کی نقالی صرف اس لئے کرے کہ ادب وفن میں مغربی آرٹ کے زوال کا اتباع کیا جا سکے۔ ملحدانہ اور منفی ابا حیت زدہ زاویۂ نگاہ سے مل کر اور ادب وفن کے ذریعے اسلامی دنیا میں پھیل کر نفسیات اور تحلیل نفسی کا اثر اسلام کے لئے ایک بڑا چیلنج لے کر آیا ہے جس کا جواب روایتی اسلامی نفسیات اور علاج النفس کے ذریعے ہی دیا جا سکتا ہے جو بیشتر تصوف میں موجود ہیں اور یا پھر اسلامی ادبی تنقید کو معرض تخلیق میں لا کر ممکن ہے جو اس شے کا ایک معروضی جائزہ مرتب کرنے کے قابل ہوگی جسے آجکل ادب سمجھا جانے لگا ہے۔

ادب کے ذریعے اسلامی دنیا میں نفوذ کرنے والے اسلام دشمن نفسیاتی اور فلسفیانہ مغربی افکار کے درجۂ اثر

کا اندازہ مشرقِ وسطیٰ کے مختلف شہروں کی جامعات کے نزدیک کے بازاروں میں سے گزر کر بآسانی لگایا جاسکتا ہے۔ زمین پا سٹینڈ پر ہر جگہ پھیلی ہوئی کتابوں کے درمیان اگرچہ اب بھی روایتی مذہبی کتب مل جاتی ہیں خصوصیت سے قرآن حکیم۔ لیکن دیکھنے والے کی نگاہ اسلامی زبانوں میں موجود نسبتاً زیادہ تعداد میں ان کتابوں کی طرف بھی جاتی ہے جن کے موضوعات کا دائرہ اشتراکیت و موجودیت سے لے کر ان فحش تحریروں تک پھیلا ملتا ہے۔ جنہیں عموماً "ادب" کا نام دے کر پیش کیا جاتا ہے۔ چونکہ اسلام اور اس کی روحانیت ابھی زندہ ہے اس لئے ایسی تحریروں کی تردید یقیناً ہوتی رہتی ہے لیکن اس قسم کی تحریروں کا موجود ہونا فی نفسہٖ اسلام کے پیشِ نظر چیلنج کی سنگینی کی وضاحت کرتا ہے۔

جہاں تک Nihilism کا تعلق ہے، اس باب میں اسلام کا جواب خصوصیت سے بڑا مضبوط ہے اور ریاکاروں کو نظر انداز کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں نے خواہ وہ جدیدیت زدہ مسلمان ہی کیوں نہ ہوں، نے Nihilism کا اس انداز میں تجربہ کیا ہی نہیں جیسا کہ اہلِ مغرب نے کیا ہے جن کے نزدیک یہ ایک مرکزی نوعیت کی واردات بن چکا ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ عیسائیت میں روح کو کم و بیش ہمیشہ ایک مثبت شکل میں پیش کیا گیا ہے ــــ جیسا کہ عیسائیت کا مقدس آرٹ صاف طور پر وضاحت کرتا ہے۔ خلا یا عدم کو عیسوی دینیات اور آرٹ میں ایک روحانی مرتبہ نہیں دیا گیا جیسا کہ مثلاً اسلام یا پھر مشرقِ بعید میں دیا گیا ہے[16] سلبی کی بجائے ایجابی طور پر، چنانچہ عیسائیت کے خلاف بغاوت کے نتیجے میں جدید انسان نے "عدم" کا تجربہ محض اس کے منفی اور خوفناک پہلو سے کیا ہے جبکہ بعض لوگوں کا مشرقی اصول و عقائد کی طرف میلان اسی وجہ سے ہے کہ یہ عقائد عدم کے اصول پر زور دیتے ہیں۔

عیسائیت کے برعکس جہاں روح کا ظہور ہمیشہ ایجابی اور مثبت اشکال و صور میں ہوتا ہے۔ اسلامی آرٹ خود "نفی" یا "عدم" کو ایک اثباتی اور روحانی انداز میں استعمال کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے مابعد الطبیعیاتی طور پر کلمہ شہادت کا پہلا حصہ نفی سے شروع ہوتا ہے تاکہ وہ اللہ کے مقابلے میں اشیا کی لاشیئیت کی توثیق کر سکے۔ مسلم فنِ تعمیر میں مکان بنیادی طور پر ایک "منفی مکان" ہے۔ اسلامی فنِ تعمیر اور شہری منصوبہ بندی میں مکان Space کسی شے کے اردگرد کی جگہ یا خود اس شے کے ذریعے متعین کردہ جگہ سے عبارت نہیں، بلکہ یہ وہ جگہ ہے جو مادی صورتوں میں سے قطع کی گئی ہے۔ مثال کے طور پر روایتی بازاروں کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ جب ہم ایسے کسی بازار سے گزرتے ہیں تو گویا ہم اس مکانِ مسلسل کے درمیان سے گزرتے ہیں جو اس بازار کو گھیرنے والی دیوار کی اندرونی سطح سے متعین ہوتا ہے نہ کہ کسی ایسی شے کے ذریعے جو بازار کے وسط میں ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فنِ تعمیر کے حوالے سے مشرقِ وسطیٰ کے متعدد شہروں میں جو حادثہ رونما ہو

رہا ہے ـــــ مثلاً کسی چوک کے وسط میں، مغرب کی نقالی کرتے ہوئے، کسی یادگار کی تعمیر خود اسلامی آرٹ کے اصولوں کی صریح نفی ہے اور یہ صورتِ حال اسلامی فنِ تعمیر میں منفی مکان یا خلا کے مثبت رول کی ناقص تفہیم پر مبنی ہے۔

نفسیات اور تحلیلِ نفسی کے مسئلے کی طرف دوبارہ رجوع کرتے ہوئے اس بات کا اضافہ ضروری ہے کہ مغرب کی بیشتر تنقیدِ فن میں موجود اس پس منظر نے آرٹ اور ادب کے ذریعے اسلامی سوسائٹی کے بظاہر ایک چھوٹے سے مگر بہر حال اہم حصے میں اس قسم کے طرزِ فکر کو در آنے پر مجبور کر دیا ہے ـــ اسلامی سوسائٹی کا یہ حصہ اہم ان معنوں میں ہے کہ یہ روایتی مسلمانوں کے منفعل گروہوں اور حلقوں کو متاثر اور ان کے میلانات کو متعین کرتا ہے۔ روایتی، اسلامی ادبی ذوق، کلیتہً غیر روایتی افکار کے ذریعے جو ژنگ اور فرائڈ کے دوائر کی پیداوار ہیں، متاثر ہو رہا ہے اور اسلامی اصول و اقدار کی ایک بے حد مرکزی اور سہل الحصول منہاج کے لئے خطرے کا باعث بن گیا ہے۔ مزید برآں اس بات کا اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا کہ فرائڈی انسیات کی نسبت ژنگی نفسیات اس وجہ سے زیادہ خطرناک ہے کہ بظاہر تو یہ ظواہر کی دنیا سے وراء اور عالمِ قدس سے متعلق لگتی ہے جبکہ درحقیقت یہ اقلیم روح اور میدانِ نفس کو گڈمڈ کر کے عالمِ قدس کے تصور کو دھندلا رہی ہے اور اعیانِ ثابتہ Archetypes کے منور اور ماورائی منبع کی تخریب کرتے ہوئے اسے اجتماعی لاشعور کی پیداوار بناتی ہے جس کی حیثیت مختلف اقوام اور تمدنوں کے اجتماعی نفس کے کوڑے سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اسلامی مابعد الطبیعیات، دیگر تمام سچی مابعد الطبیعیات کی طرح، اس قسم کی کافرانہ تخریب کاری کی شدید مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ اس ناسوتی تحلیلِ نفسی کے طریقہ ہائے کار کی بھی کلیتہً مخالف ہے جو، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، اعدوفیانہ طریقوں کی تحریف کے سوا کچھ نہیں۔ لیکن آج کے معاصر مسلمانوں میں کتنے ماں کے لال اس بات پر آمادہ ہیں کہ وہ کھڑے ہو کر اپنے بنیادی اختلافات سامنے لا سکیں، بجائے اس کے کہ ان اختلافات سے صرفِ نظر کی کوشش کریں تاکہ دنیائے جدید، اس کی بنیادی کجرویوں اور ان کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی برائیوں سے مصالحت کی جا سکے۔

اسلام کو درپیش ایک اور چیلنج جو دوسری جنگِ عظیم کے بعد منظرِ عام پر آیا ہے، وہ فکر اور رویّوں کی تحریکات کے اس تمامتر سلسلے کی صورت میں ہے جسے سہولت کی خاطر موجودیت Existentialism کے تحت رکھا جا سکتا ہے۔ یہ مسلمانوں تک مغربی نظریات کی پہنچنے والی جدید ترین رو ہے اور جس نے بعد میں مختلف قسم کی اثباتیت Positivism کو جنم دیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ موجودیت کی کئی شاخیں ہیں جن کا سلسلہ جرمن فلسفیوں کی Existenz Philosophie سے جبریل مارسل

کے موحدانہ فلسفے تک اور وہاں سے سارتر اور اس کے متبعین کے تشکیکی اور ملحدانہ افکار پر منتج ہوتا ہے۔
فلسفے کی یہ قسم جو اس صدی کے آغاز میں براعظم یورپ میں شروع ہوئی اب تک کئی یورپی ممالک میں مرکزی اہمیت رکھتی ہے۔ اگرچہ ابھی تک اس نے مسلمان ممالک کو شدت سے اپنی لپیٹ میں نہیں لیا لیکن ادھر پچھلے چند سالوں کے دوران یہ فلسفہ، جو صریحاً ایک منفی اثر ہے، آرٹ اور زیادہ بلاواسطہ طور پر فلسفیانہ تحریروں کے ذریعے ان چند مسلمانوں کو متاثر کر رہا ہے اور یوں اپنے وجود کا اعلان کر رہا ہے جو فلسفے یا تفکر کی زندگی سے متعلق ہیں۔ اس مدرسۂ فکر میں پڑھائے جانے والے فلسفہ کا بیشتر حصہ چونکہ مابعدالطبیعیات دشمنی پر مبنی ہے اور مزید یہ امر کہ یہ وجود کے روایتی نظریات میں پائے جانے والے مفہوم کو بھول چکا ہے جو اصل میں تمام فلسفۂ اسلامی میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے، سو ایسی صورت میں موجودیت کا پھیلاؤ خصوصاً اپنے تشکیکی کردار کے حوالے سے، اسلام کی فکر یاتی زندگی کے مستقبل کے لئے ایک بے حد مہلک خطرہ ہے۔

مزید یہ کہ بعض حلقوں میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ خود اسلامی فلسفے کی مغربی طریقہ ہائے تفکر کی روشنی میں توجیہ و تعبیر کی جائے اور اس ذیل میں جدید ترین طریق توجیہی موجودیت ہے۔ مسلمان "دانشور" اس خطرناک صورت حال (بدعت) کے لئے براہِ راست موردِ الزام ہیں۔ عجیب تر بات یہ ہے کہ یہ بدعت تقلید کی بھی انتہائی احمقانہ اور نہایت اندھی صورت ہے[41]۔ اگر اس قسم کی توجیہ و تعبیر کا سلسلہ جاری رہا تو مسلمانوں کی نئی نسل کو اس کی بھاری قیمت ادا کرنا ہوگی۔ آج مسلم ممالک میں ہر جگہ یہ صورت نظر آ رہی ہے کہ لوگ اپنے ماضی کے فلسفہ و فرہنگ کو مغربی ذرائع سے سیکھ اور جان رہے ہیں۔ ان ذرائع میں سے یقیناً کافی ایسے ہوں گے جن میں مفید معلومات پائی جاتی ہوں گی اور وہ طالبِ علم کے نقطۂ نظر سے مفید ہو سکتے ہیں لیکن ایسی کم و بیش تمام تر تحریریں ایک غیر مسلم کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں۔ اپنے وسیع تر معنوں میں فکر و فلسفہ کے میدان میں جن ممالک نے خاص طور پر نقصان اٹھایا ہے، وہ ہیں ایسے ممالک جو اپنی جامعات میں انگریزی یا فرانسیسی کو بطور ذریعۂ تعلیم استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً پاکستان، ہندوستان کے مسلم علاقے، ملائشیا، نائجیریا، یا پھر اسلامی مغرب یعنی مراکش اور تیونس۔ سامراجیت دشمنی کی تمام تقریریں ایک طرف لیکن حقیقت یہی ہے کہ ذہنی استعمار پر اجو اصل میں سامراجیت کی بدترین صورت ہے، قابو پانے اور اپنے کلچر کی تلاش اور تفتیش، خصوصاً اپنے نقطۂ نظر سے اس کے روحانی اور فکری مرکز کے مطالعہ و تحقیق کے باب میں مسلمانوں نے بے حد تاخیر کر دی ہے۔ اگر خدانخواستہ کہیں ایسے مسلمان بھی پائے جاتے ہوں جو اپنے فکری ورثے کے بعض پہلوؤں کو رد کرنا چاہتے ہوں تو انہیں بھی پہلے اس ورثے کا علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ لیکن کسی بھی شے کا رد و قبول علم پر مبنی ہونا چاہئے اور لاعلمی کوئی بہانہ نہیں خواہ کوئی شخص کوئی سی بھی سمت اختیار کرنا چاہے۔ جس چیز کا کسی شخص کو علم ہی نہیں وہ

اسے رد نہیں کر سکتا۔ بالکل ایسے ہی جیسے بغیر گہرے علم کے کسی چیز کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ آخر جو شے آپ کے قبضے ہی میں نہیں آپ اسے کیسے کہیں پھینک ماریں گے؟ یہ ایک بالکل سادہ سی سچائی ہے مگر اسے آج کل اکثر فراموش کر دیا جاتا ہے۔

چند برس گزرے دھیان بدھ مت کے ایک معروف گرو ایک ممتاز مغربی یونیورسٹی میں گئے۔ ان کے لیکچر کے بعد ایک گریجویٹ طالب علم نے سوال کیا کہ:

"کیا یہ درست ہے کہ بدھ مت کے گرو یہ سمجھتے ہیں کہ بدھ مت کی پستکیں جلا ڈالنا چاہئیں اور بدھ کے مجسمے اٹھا کر پھینک دینا چاہئیں؟"

گرو مسکرائے، اور جواب دیا: "ہاں یہی درست ہے مگر کاغذ صرف وہ جلایا جا سکتا ہے جو آپ کی ملکیت ہو اور مجسمہ وہی اٹھا کر پھینکا جا سکتا ہے جو آپ کے پاس ہو۔"

جواب بہت گہرا تھا۔ گرو کی مراد یہ تھی کہ دین کی نری ظاہری جہت سے صرف اسی صورت میں اوپر اٹھنا ممکن ہے جب آپ ظاہرِ دین پر عامل ہوں اور بعد ازاں اس کے داخلی معانی تک رسوخ حاصل کریں اور اس کی ظاہری صورتوں سے اوپر اٹھ جائیں۔ جو شریعت کا پابند نہ ہو اس کے لئے اس سے آگے دیکھنے کی کوئی امید نہیں۔ وہ نہ صرف شریعت سے ہی محروم رہ جاتا ہے بلکہ اس حرماں نصیبی کو تمام رسوم و قیود سے ماورا ہونے کے مترادف جانتا ہے۔ اس کا اطلاق ایک اور سطح پر انسان کی روایتی عقلی میراث پر بھی ہوتا ہے۔ گزرے وقتوں کے حکماء اور اہلِ دانش کی تعبیرات سے "آگے" بڑھنے کا کوئی امکان نہیں، اگر ان کا فہم ہی موجود نہ ہو۔ جو شخص یہ کرنے کے لئے کوشاں ہو وہ بے چارہ اپنی قابلِ رحم جہالت، "وسعتِ نظر" اور روایتی انداز و معیارہائے فکر سے اپنی بظاہر "آزادی" کو اپنی حقیقی آزادی سمجھ رہا ہے جو صرف عالمِ روح کے لامحدود آفاق سے حاصل ہوتی ہے اور اس تک رسائی صرف ان ذرائع سے ممکن ہے جو دین اور اس کے اصول ہائے دانش سے میسر ہوتی ہے۔ مذکورہ بالا جہالت درحقیقت آزادی کے بجائے بدترین قسم کی اسیری ہے جو انسان کو اس کی طبیعت کے زندان میں پابجولاں کر دیتی ہے۔

معاصر مسلمانوں کو اتنا حقیقت پسند ضرور ہونا چاہیے کہ ان کو خواہ کسی سمت میں جانا ہو سفر کا آغاز اسی جگہ سے کرنا ہوگا جہاں اس وقت وہ موجود ہیں۔ ایک معروف چینی کہاوت ہے کہ "ہزار میل کے سفر کا آغاز بھی ایک قدم سے ہوتا ہے"۔ یہ پہلا قدم لازماً اسی مقام سے اٹھے گا جہاں وہ اس وقت جاگزیں ہیں۔ یہ بات جسمانی طور پر جتنی درست ہے ثقافتی اور روحانی طور پر بھی اتنی ہی صحیح ہے۔ اسلامی دنیا جہاں کہیں بھی "جانا" چاہتی ہے اسے اپنا آغاز اسلامی روایت کی حقیقت اور اپنی مفروضہ نہیں بلکہ حقیقی صورتحال

سے کرنا ہوگا جن لوگوں کی نگاہ سے یہ امر اوجھل ہو جاتا ہے وہ کسی سمت میں بھی ڈھنگ سے سفر نہیں کر پاتے۔
ایک پاکستانی، ایرانی یا عرب دانشور جو مسلمانوں کے لئے فکری قیادت کی تمنا رکھتا ہو، اسے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وہ کون ہے ورنہ اسے بااثر ہونے کے بجائے باقی کے اسلامی معاشرے سے کٹ کر رہ جانا ہوگا وہ لاہور، تہران یا قاہرہ کے ایک گوشے کو آکسفورڈ یا سوربون کا ٹکڑا بنانے کی کیسی ہی کوشش کیوں نہ کرے اسے کامیابی نہیں ہو سکتی۔ وہ مغرب زدہ نام نہاد دانشور جو یہ شکایت کرتے ہیں کہ مسلم معاشرہ میں انہیں کوئی سمجھتا ہی نہیں اور ان کی قدر نہیں کی جاتی یہ بات بھول جاتے ہیں کہ انہوں نے خود اپنے معاشرے اور اپنی ثقافت کی قدر نہیں پہچانی اور اسے سمجھنے کی کوشش نہیں کی لہٰذا ان کے معاشرے نے ان کو رد کر دیا۔ معاشرے کا یہ رد کرنا بجائے خود معاشرے کی زندگی کی نشانی ہے۔ اس بات کی نشانی ہے کہ اسلامی ثقافت میں ابھی قوتِ حیات موجود ہے۔

جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے تو اس معاملے میں وہ ممالک بہتر حالت میں ہیں جہاں یونیورسٹی میں ذریعۂ تعلیم اسلامی زبانیں ہیں۔ ایران میں تو بالخصوص چونکہ اسلامی فلسفہ ایک زندہ روایت کی شکل میں موجود ہے لہٰذا وہاں آپ فلسفہ کا نام لے کر ادھر ادھر کی کوئی بات نہیں ہانک سکتے اس لئے کہ روایتی طبقۂ اہل دانش اس کا سنجیدگی سے جواب دیتا ہے، تاہم یہ علاقہ بھی پوری طرح معذرت خواہانہ اور مغربی افکار سے مرعوب شدہ مطالعات کی زد سے محفوظ نہیں رہا جو اسلام اور اسلامی فکر کا مغربی فلسفہ کے نقطۂ نظر سے جائزہ لیتے ہیں۔
اگرچہ یہاں مغربی فلسفہ کے اثرات نسبتاً کم ہیں۔ اس کی دو وجوہات ہم نے سطور بالا میں ذکر کی ہیں۔ یعنی اسلامی فلسفہ کی زندہ روایت اور زبان کی رکاوٹ۔ اس کی ایک دلچسپ مثال وہ ردِّ عمل ہے جو علامہ اقبال کی دو کتب "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" اور "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" کی پاکستان میں اشاعت اور ایران میں فارسی ترجمہ کے بعد مختلف انداز میں سامنے آیا۔
بایں ہمہ ان علاقوں میں جہاں اسلامی زبانیں استعمال ہوتی ہیں ایسی کتابیں اسلامی زبانوں مثلاً فارسی اور خاص طور پر عربی میں سامنے آتی رہتی ہیں جن میں فلسفہ پر ایک ایسے تناظر سے گفتگو کی جاتی ہے جو اسلام کے لیے بالکل اجنبی ہے ان کتابوں کے عنوان کچھ اس طرح کے ہوتے ہیں "فلسفتنا" (ہمارا فلسفہ) گویا فلسفہ جو الحق کا ایک مشاہدہ ہے یا حکمت اور دانش کی ایک تلاش سے عبارت ہے کسی صورت بھی "میرا" یا "ہمارا" ہو سکتا ہے کسی عرب یا ایرانی روایتی فلسفی نے کبھی ایسے الفاظ استعمال نہیں کیے۔ مسلمانوں نے اسلامی فلسفے کی پرورش پرداخت کی مگر ان کے جہاں فلسفہ کو ہمیشہ الفلسفہ یا الحکمہ ہی سمجھا گیا اور

اس سے مراد الحق پر ایسی نظر یا الحق کی وہ دید ہے جو انفرادی اور انفرادیت پسند اقلیم فکر سے ماورا بھی ہو اور خود الحق ہی سے اس کا استخراج بھی ہوا ہو۔ "ہمارا فلسفہ" یا میری فکر" جیسے تصورات اور اصطلاحات کا اسلامی زبانوں میں نمودار ہونا اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ زبانیں اسلامی معیار سے کس درجہ دور ہٹ چکی ہیں۔ اسلامی فکریات کی خزانے میں روایتی اصول وعقائد کے جو ہتھیار موجود ہیں انہیں ایسے ہی باطل افکار کے خلاف استعمال کرنا ضروری ہے اور اس قسم کے دعوؤں کا جواب اپنے اسلامی مآخذ میں تلاش کیا جانا چاہیے اس سے پہلے کہ اسلامی عقلی علوم اور فکری زندگی مزید زنگ آلود ہو کے رہ جائے۔

اب ہم فلسفہ وجودیت اور ایران میں موجود روائیتی اسلامی فلسفے کے بارے میں کچھ عرض کریں گے چوں کہ ایران میں روائیتی نوعیت کا فلسفہ موجود ہے اور اس کی اساس اصالتِ وجود پر استوار ہے اور اس کا نام بھی فلسفہ "اوجودیے" (جسے بعض لوگوں نے غلطی سے وجودیت کے لفظ سے ترجمہ کر دیا ہے) لہٰذا یورپین قماش کا وجودی فلسفہ روائیتی حلقوں کی جانب سے شدید ردعمل کا نشانہ بنا ہے جس شخص نے بھی ابن سینا اور سہروردی سے لے کر صدرالدین شیرازی (ملا صدرا) تک روائیتی اسلامی فلسفے کا مطالعہ کیا ہے وہ فوراً یہ چیز بھانپ لے گا۔ کہ روائیتی اسلامی فلسفہ وجود اور جدید فلسفہ وجودیت میں ایک گہری خلیج حائل ہے جو دونوں کے نقطہ نظر کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ مذکورہ مغربی فلسفہ کے وہ پہلو جو بظاہر بہت گہرے نظر آتے ہیں وہ بھی صرف جزوی طور پر ان ابتدائی تعلیمات تک پہنچتے ہیں جو روائیتی مابعد الطبیعات میں بھرپور اور مکمل طور پر موجود ہیں آن دی کوربین وہ واحد مغربی محقق ہے جس نے اسلامی فلسفے کے اس دور متاخر کا کسی حد تک مغرب میں تعارف کروایا ہے۔ اس نے وضاحت سے یہ چیز پیش کی ہے کہ اسلامی فلسفہ اور وجودیت کے نظریات بہت مختلف ہیں، اور اسلامی فلسفے کے ذریعے وجودیت کی اصلاح ہو سکتی ہے ان کے یہ مباحث اس طویل فرانسیسی مقدمے میں ہیں جو انہوں نے صدرالدین شیرازی کی کتاب المشاعر کے فرانسیسی ترجمے پر لکھا۔ دلچسپی کی ایک بات یہ ہے کہ سارتر پہلی مرتبہ وجودیت کی طرف جس ترجمے کی وجہ سے راغب ہوا تھا وہ کوربین کا کیا ہوا ترجمہ ہائیڈیگر تھا۔ Sein Und seit

اور خود کوربین اس قسم کی فکر سے مکمل طور پر کنارہ کش ہو گیا اور سہروردی کی حکمت الاشراق اور صدرالدین شیرازی کے فلسفہ نور و اشراق کی طرف متوجہ ہو گیا۔

آخر میں ایک بنیادی مسئلہ کا ذکر بھی مقصود ہے جو اس وقت بہت ضروری ہے ہماری مراد ہے ماحولیاتی بحران سے جو جدید تہذیب کا پیدا کردہ ہے اور جس سے ہر جگہ انسانی زندگی کو خطرہ لاحق ہو چلا ہے اسلامی دنیا میں مسلمان بھی اس خطرے کی زد میں ہیں ہر وہ آدمی جسے جدید دنیا کی صورت حال سے آگاہی ہے یہ جانتا ہے کہ کم از کم مادی سطح پر سب سے پہلا مسئلہ جو آج کی دنیا کو درپیش ہے ماحولیاتی بحران ہے کیوں کہ انسان اور ان کے طبعی ماحول کے درمیان توازن تباہ ہو چکا ہے اسلام اور اس کے علوم کے پاس خاص طور پر وہ فوری اور بر وقت پیغام ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا ممکنہ حد تک دنیا کو درپیش اس گھمبیر مسئلے کو حل کرنے میں مدد کر سکتا ہے افسوس ہے کہ یہ پیغام خود جدیدیت زدہ مسلمانوں کی نگاہ توجہ سے روپوش ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ مسلمان نے طبعی علوم کو بہت شوق سے پروان چڑھایا۔ ان میں فلکیات طبعیات اور طب شامل تھی اور ان علوم میں انہوں نے بڑے بڑے اضافے کئے لیکن اس کے باوجود عالم طبعی سے ان کا توازن کبھی ضائع نہیں ہوا ان کے علوم طبعی ہمیشہ اس فلسفہ طبعی کے سیاق و سباق میں پروان چڑھے جو کائنات کے کلی نظام اور اسلامی تناظر سے ہم آہنگ تھا اسلامی سائنس کے پس منظر میں عالم طبعی کا ایک ایسا سچا فلسفہ موجود ہے کہ جسے اگر سامنے لا کر آج کی زبان میں پیش کیا جائے تو اسے موجودہ جعلی طبعی فلسفہ کی جگہ رکھا جا سکتا ہے اس لیے کہ یہ مؤخر الذکر فلسفہ اصول ادلیہ کے پیچھے مابعد الطبعیاتی فہم کی کمی سے مل کر اس بحران کا بڑی حد تک ذمہ دار ہے جو آج انسان اور عالم طبعی کے درمیان واقع ہو رہا ہے۔

افسوس ہے کہ مسلمانوں نے خود بھی اسلام کی سائنسی میراث کا شاذ ہی مطالعہ کیا ہے اور جب کبھی کیا بھی ہے تو عموماً اس کی بنیاد ایک احساس کمتری پر رکھی گئی جس سے اس موضوع پر لکھنے والے مصنفین یہ ثابت کرنے پر مجبور ہوتے رہے کہ مسلمانوں نے اہل مغرب سے پہلے ہی سائنسی انکشافات کر لیے تھے لہٰذا وہ مغرب والوں سے باعتبار تمدن پیچھے نہیں ہیں ایسا بھی کم ہی ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اس قیمتی سائنسی ورثہ پر بطور ایک متبادل راہ کے غور کیا جائے۔ اسے عالم طبعی کی ایسی سائنس سمجھا جائے جو اس خوفناک انجام سے بچ سکتی ہے اور بچ چکی ہے جسے جدید سائنس اور اس کے تکنیکی اطلاقات نے انسانوں کے لیے پیدا کر دیا ہے۔ صاحب بصیرت مسلمانوں کو اس بات پر ناز کرنا چاہیے کہ انہوں نے سترھویں صدی کا وہ سائنسی انقلاب برپا نہیں کیا جس کا منطقی خمیازہ آج ہمارے سامنے ہے مسلمان مفکرین اور اہل علم کو اس بات کی ترغیب

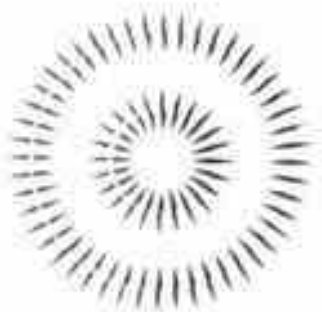
حاصل کرنا چاہیے کہ اسلامی علوم میں موجود طبعی فلسفہ کو پھر سے تازہ کر سکیں اور ان علوم کا از خود مطالعہ کر سکیں۔

سطور بالا میں جو مطمع نظر پیش کیا گیا ہے وہ جدیدیت زدہ مسلمانوں کے عزائم سے بہت مختلف ہے جو اس بات کو اپنے لیے باعث افتخار جانتے ہیں کہ اسلام نے نشاۃ ثانیہ کے لیے راہ ہموار کی۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ نشاۃ ثانیہ تاریخ کا عظیم الشان واقعہ ہے اور چونکہ اسلامی تمدن و ثقافت نے اس کی تشکیل میں مدد کی لہذا اسلامی تمدن بھی کوئی قابل قدر چیز ٹھہرے گا۔ استدلال کا یہ طریقہ لغو طریقہ ہے کہ اس میں یہ بات سرے سے فراموش کر دی جاتی ہے کہ آج جدید دنیا جن مصائب کا شکار ہے وہ انہی اقدامات کا نتیجہ ہیں جو مغرب نے زیادہ تر نشاۃ ثانیہ ہی کے دور میں کئے تھے جب مغرب کا انسان بڑی حد تک اپنے خدا داد دین سے بغاوت کر رہا تھا۔ مسلمانوں کو شکر ادا کرنا چاہیے کہ انہوں نے خدا سے بغاوت نہیں کی اور اس روحانیت دشمن انسان پرستی میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا جو آج زیرانسانی دنیا کی شکل میں ہمارے سامنے ہے اسلام نے تو کیا ہی یہی ہے کہ انفرادیت پرستی پر مبنی بغاوت کی بیخ کنی کر دی۔ انکار و استکبار کی روح کے اس مظہر کی جو نشاۃ ثانیہ کے بیشتر آرٹ میں صاف ظاہر ہے اور جو اسلام کی روح سے قطبین کا بُعد رکھتا ہے کہ اسلام کی بنیاد ہی خدا کے سامنے سپر اندازی پر استوار ہوتی ہے یہ درست ہے کہ اسلامی سائنس اور ثقافت مغرب میں آغاز نشاۃ ثانیہ کے اسباب میں سے ایک تھی مگر اسلامی عناصر اس میں صرف اس وقت استعمال ہوئے جب ان کے اسلامی تشخص سے انہیں جدا کر دیا گیا اور اس کلی نظام سے توڑ لیا گیا جہاں ان کی پوری معنویت اور اہمیت ممکن تھی۔

مسلمانوں کو اسلامی علوم کے مطالعہ کو پھر سے جلا دینا چاہیے اولاً نئی نسل پر یہ واضح کرنے کے لیے کہ مسلمانوں نے صدیوں تک علوم طبعی کی پرورش کی ہے بشمول اس ریاضی کے جو آج ثانوی سکولوں میں پڑھائی جاتی ہے اور اس کے باوجود پکے مسلمان رہے جب کہ آج کے نوجوانوں میں عام رجحان ہے کہ الجبرا کا پہلا قاعدہ یاد کرتے ہی نماز پڑھنا ترک کر دیتے ہیں۔ ثانیاً اس لیے کہ اسلامی سائنس اور اسلامی فلسفہ و کلام و مابعد الطبیعیات میں جو داخلی ربط و توافق ہے اسے سامنے لایا جا سکے مذکورہ بالا علوم طبعی سے بھی اس ربط و توافق کا قریبی تعلق ہے اسلامی سائنس پر ابن سینا، خیام اور البیرونی جیسے مشاہیر کی تصانیف کا مطالعہ انہی دونوں مقاصد کے لیے کیا

جا سکتا ہے۔

آخر میں ہم ایک مرتبہ اسی بات پر زور دینا چاہتے ہیں کہ اسلام اور اسلامی تہذیب کی حفاظت کے لیے اسلام کی روایت کا شعوری اور عقلی دفاع کرنا ہوگا۔ مزید برآں جدید دنیا اور اس کی کوتاہیوں پر بھرپور فکری تنقید کرنا ہوگی۔ مسلمان اگر وہ راستہ اختیار کریں گے جو مغرب نے کیا تو اسی جکڑبند میں گرفتار ہو جائیں بلکہ اس سے بدتر صورتحال کا شکار ہوں گے کہ آج تغیر کی رفتار پہلے سے کہیں بڑھ چکی ہے۔ مسلمانوں کے دانشور طبقہ کو اس مضمون میں مذکور اور دیگر بہت سے خطرات کا مقابلہ خود اعتمادی سے کرنا چاہیئے۔ نفسیاتی اور ثقافتی احساس کمتری کی جس کیفیت میں وہ زندہ ہیں اسے اب ختم ہو جانا چاہیئے۔ انہیں نہ صرف اپنی صف بندی کرنا چاہیے بلکہ ایشیا کی دیگر عظیم روایتوں سے ملکر اپنی طاقت میں اتنا اضافہ کرنا چاہیے کہ وہ نہ صرف دفاعی حیثیت سے نکل آئیں بلکہ آگے بڑھ کر حملہ بھی کر سکیں اور اپنی دانش کے اس خداداد خزینے سے وہ دوا فراہم کریں جو جدید دنیا کو اسکے خطرناک ترین مرض سے شفا دے سکے اور اس کے موجودہ بحران سے ان کے لیے نجات کا باعث ہو۔ مگر اس کام کا انحصار اس بات پر ہے کہ مریض کو شفایاب ہونے کی کتنی خواہش ہے اگر ہم موجودہ صورت حال کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یاسیت انگیز نقطہ نظر بھی اختیار کریں اور یہ مان لیں کہ اب کسی چیز کو بچانا ممکن نہیں تب بھی حق کا اظہار سب سے بڑا کارِ خیر ہے اور اسکے اثرات عام طور پر سمجھی جانے والی حدود سے کہیں دور تک پہنچتے ہیں۔ لہذا حق کو پوری قوت سے واضح کرنا لازم ہے اور اسلام کا عقلی دفاع ہر اس محاذ پر کرنا ہوگا جہاں اسے خطرہ درپیش ہے نتیجہ خدا کے ہاتھ میں ہے جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا۔

جاء الحق و زھق الباطل ان الباطل کان زھوقا۔ واللہ اعلم

حواشی

۱۔ اس بات کا اظہار بہر حال ہونا چاہیئے کہ چونکہ مغربی معاشرہ گذشتہ دو دہائیوں میں بہت تیزی سے زوال پذیر ہوا ہے اس لئے مسلمان نوجوانوں میں سے جن لوگوں نے مغربی دنیا کا "فکری" سطح پہ تجربہ کیا ہے وہ اس سے پہلے کی نسبت کم متاثر ہیں، بلکہ اس پہ تنقید کا آغاز کر چکے ہیں، مگر ان ناقدین میں سے اسلام کے حوالے سے سوچنے والے بہت کم ہیں۔ مریم جمیلہ کی متعدد تصانیف میں اس موضوع پہ اور اسلام اور مغربی تہذیب کے عمومی تصادم کے مسئلے پہ بل افروز تجزیے البتہ ملتی ہیں۔ خاص طور پہ دیکھئے ان کی "اسلام بمقابلہ مغربی دنیا (انگریزی) لاہور ۱۹۶۸ء"۔

۲۔ چند جدیدیت زدہ "علماء" کو بھی اسی قبیل میں شامل کرنا چاہیئے۔ دیکھئے ڈبلیو۔سی۔ سمتھ، اسلام تاریخ جدید میں "(انگریزی) جہاں اس قسم کے معذرت خواہ رویئے کے انداز و منہاج کا تجزیہ کیا گیا ہے بخصوصًا مصر میں۔

۳۔ یہ وہ مقام ہے جہاں آکر جدیدیت اور سلفی "تطہیری" رویئے مل جاتے ہیں۔

۴۔ دیکھئے ایف شوان، "نو اکیمیوٹی وہ آدث تر تھ"، مجلہ مطالعۂ تقابلی ادیان، خزاں ۱۹۶۶ء، ص ۱۹۴ — ۲۱۰ علاوہ ازیں سیف عرفان (انگریزی) صفحہ ۲۱۔

۵۔ ہمارا یہ مطلب قطعًا نہیں ہے کہ مسلمان "مغرب شناس" حضرات مستشرقین کے تعصبات اور مجبوریوں کی نقالی شروع کر دیں۔ مراد یہ ہے کہ انہیں مغرب سے ممکنہ حد تک آگاہ ہونا چاہیئے اور اس کا مطالعہ اسلام کے نقطۂ نظر سے کرنا چاہیئے، ایسے ہی جیسے اچھے مستشرقین مغرب کے حوالے سے مشرق کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہے ہیں یہ درست ہے کہ مغرب جدید کی روایت دشمن نوعیت کی وجہ سے مشرقی روایتوں کی مابعد الطبیعیاتی اور دینی تعلیمات کا مطالعہ مغرب کے سیاق و سباق میں کرنا ناموزوں تھا مگر یہ ایک الگ مسئلہ ہے جس سے مذکورہ موازنہ غیر متعلق ہے۔

۶۔ دیکھئے سید حسین نصر، اسلامک سٹڈیز، باب ہشتم۔

۷۔ " " " " " "، انسان اور عالم طبعی، ص ۹۳۔

۸۔ اسلامی سوشلزم، اور عرب سوشلزم، کے نعروں تلے اشتراکیت اپنی غیر مارکسی شکل میں مقبول ہو رہی ہے۔ اس قسم کی اشتراکیت کا جہاں تک تعلق ہے تو یہ سماجی معاشی انصاف کے لئے ایک غلط عنوان سے زیادہ کچھ نہیں جسے بعض حلقوں میں اس کے معانی پہ دھیان دیئے بغیر بلا تحلیل و تجزیہ اختیار کر لیا گیا ہے اس کا محرک کبھی تو سیاسی ضرورت رہی ہے اور کبھی صرف ماڈرن اور ترقی پسند کہلانے کی خواہش۔ دیکھئے، اے کے بروہی "اسلام دنیائے جدید میں" کراچی، ۱۹۶۸ء، ص ۹۱۔

۹۔ اس کا ایک اہم استثناء علامہ سید محمد حسین طباطبائی کی پانچ جلدوں میں تصنیف "اصول فلسفہ" ہے۔ علامہ موصوف کا شمار ایران کے ان قابل احترام ماہرین فلسفہ اسلام میں ہوتا ہے جو روایتی فلسفہ کے وارث قرار دیئے گئے ہیں۔ کتاب مرتضیٰ مطہری کے حاشیے کے ساتھ قم سے ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی۔ ہمارے علم میں یہ واحد کتاب ہے جو اسلامی نوعیت کی بھی ہے اور جدلیاتی مادیت کا جواب فلسفے کے نقطۂ نظر سے دیتی ہے۔ اس نے اپنا مواد روایتی اسلامی فلسفہ خصوصاً ملا صدرا کے مکتب سے اخذ کیا ہے۔

۱۰۔ دیکھیئے اسی کتاب کے باب اوّل کے حواشی (نمبر ۲) جہاں فرضیہ ارتقار کے خلاف لکھے جانے والی کتب اور سائنسی دستاویزات کا حوالہ دیا گیا ہے۔

۱۱۔ مثلاً دیکھیئے رے رود آگو رہاں کی کتاب (اشارات اور گفتگو) ۲ جلدیں. پیرس ۱۹۶۴ء - ۱۹۶۵ء. جان سرویئے "انسان اور غیر مرئی" بی۔ دیوونڈ روایتی مغربی لسان کا اصل چہرہ اور فلسفہ میں اس مسخ شدہ صورت حتیٰ کہ لیوی سٹراس جیسے مستند عالم نے جو بشریات کا بانی ہے کہا ہے کہ "بنی نوع انسان ہمیشہ سے اتنی ہی اعلیٰ سوجھ کے مالک رہے ہیں"، سر ویلیے نے انسان کے ارتقائی نظریئے کے خلاف وسیع سائنسی شواہد پیش کیئے ہیں۔ وہ جدید ارتقاد پسندوں کو ان الفاظ میں تنقید کا نشانہ بناتا ہے "یہ مان لینا بہتر ہوگا کہ مادی ارتقائیت ایک ایسا مذہب ہے جو عقل سے زیادہ ایمان پر قائم ہے۔ ڈارون نے بھی ماہرین علم النباتات کی اندھی عینکوں کا ذکر کیا ہے اور یہ فقرہ بہت مقبول ہوا۔ لیکن ذرا دیکھئے آج ارتقائیوں کی ناک پر اندھیرین کی کیسی عینکیں رکھی ہیں۔!"

۱۲۔ ہماری خوش قسمتی ہے کہ اسلام میں ابھی ایسے لوگ پیدا نہیں ہوئے جو "ارتقائی مذہب" پیش کرتے اور ان کا اثر بھی اس درجے کا ہوتا جو ہندومت اور عیسائیت میں پیدا ہونے والی ان شخصیات کو حاصل تھا جنہوں نے ارتقائیت زدہ دین پیش کیا ہے۔ مثال کے طور پر تائی آرجاشار دیں اور آروبندو گھوش کا نام لیا جا سکتا ہے جنہوں نے اپنے گرد بہت سے معتقد اکٹھے کر لئے تھے۔ ذات ربانی کے غیر متغیر ہونے کے اصول پر قائم اسلامی تعلیمات اب تک اتنی قوی رہی ہیں کہ ان کے سامنے مذکورہ بالا قسم کے انحراف کے پھیلنے کی گنجائش نہیں رہی۔

۱۳۔ دیکھیئے ابو بکر سراج الدین "مرور زمان کا اسلامی اور عیسوی تصور" اسلامک کوارٹرلی ۱۹۵۴ء، جلد ۱ ص ۲۲۹ - ۲۳۵۔

۱۴۔ دیکھیئے لارڈ نارتھ بورن، "لکنگ بیک آن پروگرس"، لندن ۱۹۷۱ء، مارٹن لنگز، "قدیم اعتقادات جدید توہمات" (انگریزی) لندن ۱۹۶۵ء، اور شوان "نظرے بہ دنیائے قدیم"۔

۱۵۔ دیکھیئے، ڈبلیو۔ ایف بیری، "موسمی سے بغاوت" (انگریزی) مجلہ مطالعہ تقابلی ادیان ابہار ۱۹۶۶ء

صفحہ ۱۰۳۔ ۱۱۹، ایف۔ شوان "نفسیاتی مہروپیا" (انگریزی) محولہ بالا ص۔ ۹۸۔ ۱۰۲) اور رینے گینوں "کمیت کا راج اور زمانے کی نشانیاں" (انگریزی) ابواب ۳۴ اور مابعد جہاں تک ژنگ کا تعلق ہے تو اس کا اثر فرائیڈ سے بھی زیادہ خطرناک ثابت ہو سکتا ہے اس لئے کہ وہ روایتی علامتوں کے بارے میں زیادہ گفتگو کرتا ہے مگر روحانی نقطہ نظر کے بجائے صرف نفسیاتی نقطۂ نظر سے۔ دیکھئے ٹیٹسی برکھارٹ "کوسمولوجی اینڈ ماڈرن سائنس" (انگریزی) سیف عرفان، ص ۱۲۲۔

۱۶۔ اسلامی آرٹ میں خلا کی معنویت پر دیکھئے، ٹیٹس برکھارٹ "فنون اسلامی میں خلا کا تصور" (انگریزی) مجلہ مطالعۂ تقابلی ادیان، بہار، ۱۹۷۰، ص ۹۶۔ ۹۹ اور سید حسین نصر، مسلم ایران کے فن تعمیر اور فنون میں خلا کی معنویت (انگریزی)، مجلہ ادارۂ علاقائی ثقافت تہران، جلد ۵، شمارہ ۲ اور ۳، ۱۹۷۲، ص۔ ۱۲۱۔ ۱۲۸ یہی مقالہ اسلامک کوارٹرلی، جلد ۱۶، شمارہ ۳ اور ۴، ص ۱۱۵۔ ۱۲۰

۱۷۔ دیکھئے سید حسین نصر، اسلامک سٹڈیز، ابواب، ۸ اور ۹۔

۱۸۔ دیکھئے ملا صدرا، "کتاب المشاعر"، مقدمہ کا باب چہارم۔ علاوہ ازیں دیکھئے، ٹی۔ الیسوٹزو، "حقیقت اور ہستی کا تصور"، (انگریزی) ٹوکیو، ۱۹۷۱، جس میں اسلامی علم وجود کا گہرا تجزیہ کیا گیا ہے۔ باب دوم میں البتہ مغربی وجودیت پرستوں سے بعض ایسے موازنے کئے گئے ہیں جو ہمارے لئے قبول کرنا مشکل ہیں۔ اس موضوع پر ہم نے اپنی کتاب "ملا صدرا کی حکمت متعالیہ" میں بحث کی ہے۔

۱۹۔ دیکھئے سید حسین نصر، اسلام میں سائنس اور تمدن"، "اسلام کے کونیاتی تصورات کا تعارف" اور "انسان اور عالم طبعی"، باب دوم۔ (انگریزی)

شاعری

جعفر بلوچ

تا عرش ہے اعلانِ رفعنا لک ذکرک
اللہ غنی شانِ رفعنا لک ذکرک

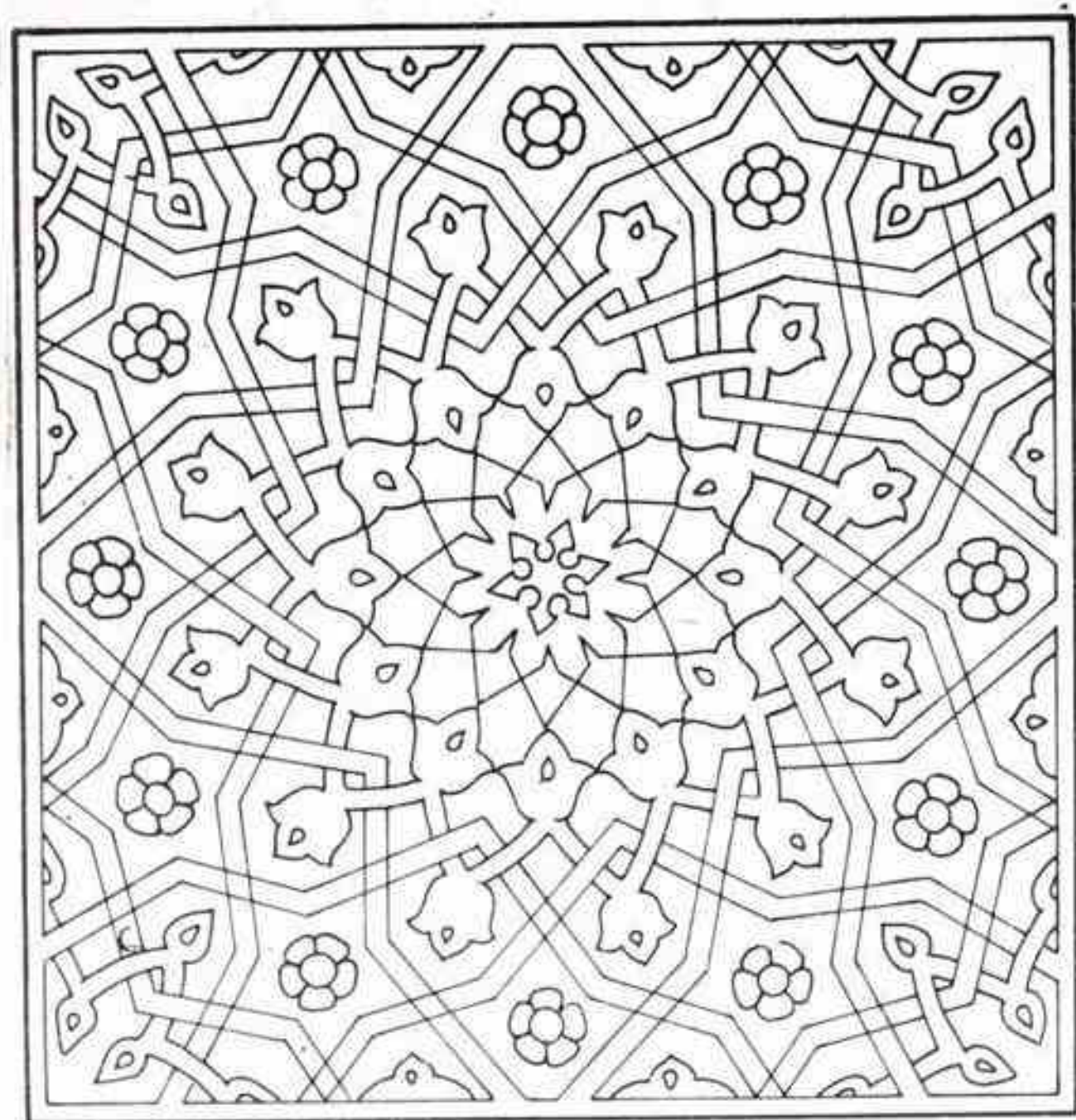
آقا ہیں مرے فخرِ رسلؐ ، مرجعِ لولاک
ما زاغ شرف جانِ رفعنا لک ذکرک

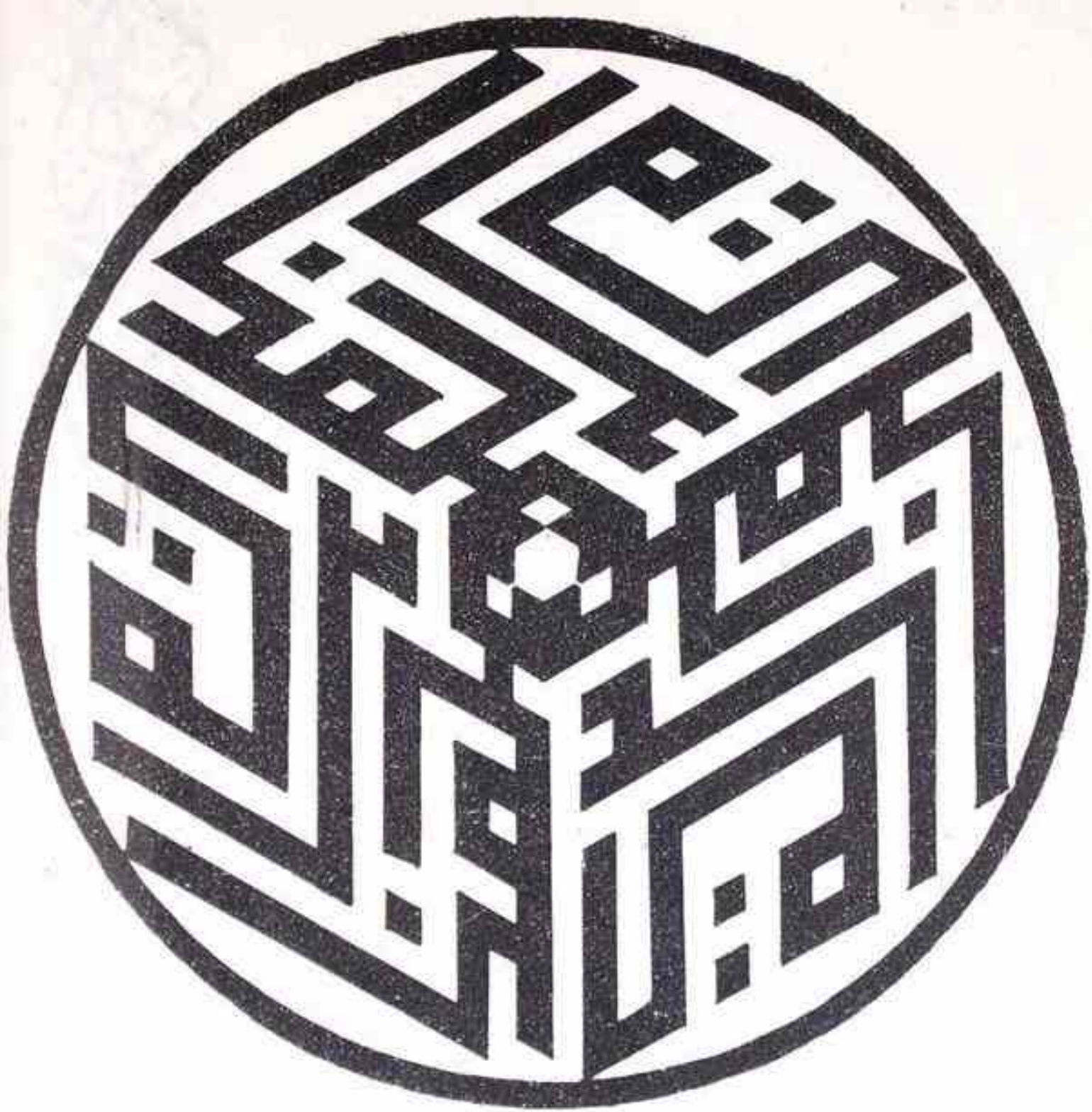
تنویرِ جبینِ کُن ازل سے ہے ابد تک
اک قوسِ زرافشانِ رفعنا لک ذکرک

جز خالقِ مطلق کسے معلوم کہ کیا ہے ؟
حدِ افق و آنِ رفعنا لک ذکرک

ہر ایک زمانے میں سرِ مطلعِ ادراک
طالع ہوئی برہانِ رفعنا لک ذکرک

اس رفعتِ جاوید میں رخنہ کوئی کیا آئے
ہے کوئی نگہبانِ رفعنا لک ذکرک

حضرتؐ کے ثناگر جو سرافراز ہیں جعفر
یہ بھی تو ہے فیضانِ رفعنا لک ذکرک

نعت
نظم
غزلیں

واصف علی واصف

نعت

"دسے صورت راہ بے صورت دا"

من رآنی کا مدعا چہرہ
صورتِ حق کا آئینہ چہرہ

سرمگیں چشم آیۂ ما زاغ
زلف واللیل والضحیٰ چہرہ

عالمِ خواب میں حقیقت ہے
آپؐ کا چہرہ۔ آپؐ کا چہرہ

مصطفیٰ آنکھ ہو خدا صورت
ہو خدا آنکھ مصطفیٰ چہرہ

یہی چہرہ نشانِ وَجْہُ اللہ
ورنہ رکھتا ہے کیا خدا چہرہ

یہ ہے تفسیر احسنِ تقویم
ابتدا چہرہ انتہا چہرہ

مرنے والوں کی آخری خواہش
مرے آقاؐ مجھے دکھا چہرہ

رہگزارِ حیات میں واصفؔ!
باغِ فردوس کی ہوا چہرہ

باعثِ حرفِ دعا یاد نہیں
میں کسے بھول گیا' یاد نہیں
کس نے کی کس سے جفا' یاد نہیں
کون تھا جانِ وفا' یاد نہیں
کس نے طوفاں کے تھپیڑے کھائے
کون ساحل پہ رہا' یاد نہیں
جرم اظہارِ محبت توبہ
کچھ بھی توبہ کے سوا' یاد نہیں
کب مِری ہمسفری میں آیا
کب ہوا تھا وہ جدا' یاد نہیں
کارواں راہ سے کیسے بھٹکا؟
کون تھا راہنما' یاد نہیں
کب جلا اپنا نشیمن واصفؔ
کب ہوئی آہ رسا' یاد نہیں

دُور سے اُڑ کے مرے دیس میں آئی مٹی
کھا رہا ہوں میں بصد عجز پرائی مٹی
کہیں کاسہ لیئے پھرتی ہے گدائی مٹی
کہیں انسانوں پہ کرتی ہے خدائی مٹی
دامنِ کوہ میں قدرت نے بچھائی مٹی
ایک فنکار نے رنگوں سے سجائی مٹی
میں ہوں مٹی میں کبھی مجھ میں سمائی مٹی
مجھ کو جنت سے یہاں کھینچ کے لائی مٹی
پھر سمجھ آئے گی کیوں اس نے بنائی مٹی
تجھ پہ جب ڈالیں گے روتے ہوئے بھائی مٹی
درِ محبوب سے تھوڑی سی اٹھائی مٹی
پھر بڑے فخر سے ماتھے پہ سجائی مٹی
جس نے محبوب وطن کی ہے اڑائی مٹی
واصفؔ اس شخص کی ہو ساری کمائی مٹی

چاندنی رات میں کھلے چہرے
صبح ہوتے ہی چھپ گئے چہرے

میں نگاہوں کو کس طرح بدلوں
آپ نے تو بدل لیے چہرے

غور سے دیکھ آبگینوں کو
کل کہاں ہونگے آج کے چہرے

کھا رہے ہیں درخت کا سایہ
ٹہنیوں سے لگے ہوئے چہرے

اس کا چہرہ کب اس کا اپنا تھا
جس کے چہرے پہ مرمٹے چہرے

زندگی میں کبھی نہیں ملتے
کاغذوں پر سجے ہوئے چہرے

آگئے کھل کے سامنے واصف
آئنوں میں چھپے ہوئے چہرے

مرے جہاں کا نصاب چہرے
میں پڑھ رہا ہوں کتاب چہرے
یہی جزا ہے یہی سزا ہے
ثواب چہرے، عذاب چہرے
کس جہاں کی حقیقتیں ہیں
کسی زمانے کے خواب چہرے
یہ زندگی ایک موجِ دریا
رواں دواں ہیں حباب چہرے
مری زمیں کے کسی فلک پر
مہک رہے ہیں گلاب چہرے
کہیں مجسّم سوال ہیں یہ
کہیں سراپا جواب چہرے
بپا کریں گے جو حشر واصف
ابھی ہیں زیرِ نقاب چہرے

دور تک بے مائیگی کا سلسلہ محسوس کر
اپنے جامے سے نکلنے کی سزا محسوس کر

سامنے آتا ہے جو منظر اُسے دھوکا سمجھ
بند ہے گنبد کے اندر جو صدا محسوس کر

خواب کی اونچی اڑانیں خواب تک محدود رکھ
تنگ ہوتا جا رہا ہے دائرہ محسوس کر

سونپ دے تاریخ کو گزرا ہوا ہر حادثہ
ہے تجھے درپیش اب جو مرحلہ محسوس کر

پھونک کر اپنا قدم رکھ عبرتوں کے شہر میں
عرصۂ محشر میں تازہ کربلا محسوس کر

بند کمرے کے دریچے خود بخود کھل جائیں گے
آنے والے شخص کی آوازِ پا محسوس کر

نیند میں ڈوبی ہوئی صدیوں کا واصف ذکر کیا
جاگتے لمحوں کی آواز درا محسوس کر

روشنی کائنات کی خوشبو
چار سُو حسنِ ذات کی خوشبو

فاصلے وقت کے سمٹتے ہیں
جب مہکتی ہے رات کی خوشبو

دل کی گہرائیوں سے جب نکلے
پھیلتی جائے بات کی خوشبو

آدمی کو عدم سے لاتی ہے
عالمِ شش جہات کی خوشبو

تا قیامت رہے گی شرمندہ
کربلا میں فرات کی خوشبو

اک تعفّن غرور کی دنیا
عاجزی میں نجات کی خوشبو

اپنے اپنے مزار ہیں واصف
اپنی اپنی صفات کی خوشبو

تاروں پہ ڈالنے کے لئے جو کمند تھی
دیوار اپنی راہ میں اس سے بلند تھی

وہ شے جو اس نے اپنے لئے منتخب نہ کی
وہ چیز اس کو میرے لئے کیوں پسند تھی

لقمہ تھا اپنے ہاتھ میں قسمت کے زہر کا
کام و دہن میں لذت و خوشبوئے قند تھی

اس کی گلی میں سب کو ملی داد تشنگی
نہرِ فرات صرف مجھی پر ہی بند تھی

میدانِ کارزار میں واصف اسے نہ ڈھونڈ
اپنے ہی گھر کے صحن میں جس کی زقند تھی

چاند پانی میں یوں اُتر آیا
کوئی پردیسی جیسے گھر آیا

دل میں جب حرفِ آرزو نہ رہا
دیدۂ تر میں تب اثر آیا

میں بھی اپنے خیال میں گُم تھا
وہ بھی کھویا ہوا نظر آیا

یوں تو مجرم تھے سب برابر کے
سارا الزام ایک پر آیا

کتنے منظر نظر سے گزرے ہیں
عید کا چاند جب نظر آیا

سل گئے ہونٹ اس مسافر کے
تیرے کوچے سے جو گزر آیا

ہم عصر منزلوں پہ جا پہنچے
ایک واصفؔ نہ راہ پہ آیا

آپ جس دن سے مہرباں ٹھہرے
ہم عذابوں کے درمیاں ٹھہرے

وقت ہر حال میں گزرتا ہے
وقت کا قافلہ کہاں ٹھہرے

آنسوؤں میں شباب ڈھل جائے
پانیوں میں کہاں مکاں ٹھہرے

پاؤں سے جب زمیں نکل جائے
سر پہ کیوں بارِ آسماں ٹھہرے

اب ترا نام لب پہ ہے واصفؔ
اب کہاں خلق کی زباں ٹھہرے

رخصت کے وقت صبر کی تلقین کر گیا
ایمان ہی مرا مجھے بے دین کر گیا

رکھتا ہے اپنے پاس وہ اب تک مرے خطوط
اپنے خطوط مجھ سے مگر چھین کر گیا

دامن میں اب تو کچھ بھی انا کے سوا نہیں
مرا غرور ہی مجھے مسکین کر گیا

دستِ شفا سمجھتا تھا میں جس کے ہاتھ کو
وہ اپنے ہاتھ سے مری تکفین کر گیا

وہ شخص جس کو حوصلے میں نے عطا کئے
واصف وہ میرے عزم کی توہین کر گیا

مت پوچھ کہ میں کتنی بلندی سے گرا ہوں
دے مجھ کو دلاسا کہ میں اب ٹوٹ چکا ہوں

تو باعثِ ہستی ہے تو میں حاصلِ ہستی
اے تابشِ خورشید، میں ذرّے کی انا ہوں

شادابیٔ گلشن میں وہ مصروفِ طرب ہے
میں درد کے صحرا میں جسے ڈھونڈ رہا ہوں

الفاظ کا مفہوم بدل جائے جہاں پہ
اُس صورتِ حالات سے دوچار ہوا ہوں

اب جاں سے گزرنے کا ہے اک مرحلہ باقی
رشتوں کی اذیت کا سفر کاٹ چکا ہوں

ہم نے اپنے دور میں کیا کیا دیکھا ہے
تعبیروں نے خواب سے ناطہ توڑا ہے
چاٹ رہی تھیں کرنیں اپنے سورج کو
آنکھوں نے ایسا منظر بھی دیکھا ہے
اک جیسے آنسو ہیں سب کی آنکھوں میں
ہر انسان کا ہر انسان سے رشتہ ہے
تُو نے کیوں ماتھے پہ رکھ لی ہیں آنکھیں
میں نے اپنا حق تجھ سے کب مانگا ہے
وقت سے پہلے وقت بدل جائے کیسے
وقت بدلنے کا بھی موسم ہوتا ہے
جب تازہ پیغام ملا ہے منزل کا
اک اونچی دیوار نے رستہ روکا ہے
اب تو اپنا ہونا بھی مشکوک ہُوا
اس نے میرا نام مجھی سے پوچھا ہے
بھیڑ کے اندر کیوں افسردہ ہے واصف
اس میلے میں ہر انسان اکیلا ہے

قدم قدم پہ تھا اک مرحلہ ، میں کیا کرتا
طویل ہوتا گیا فاصلہ ، میں کیا کرتا
ہر ایک شخص کو تھا زعمِ رہبری کتنا
بھٹک رہا تھا مگر قافلہ ، میں کیا کرتا
غمِ حیات ، غمِ عشق اور غمِ عقبیٰ
الجھ گیا تھا ہر اک سلسلہ ، میں کیا کرتا
تمہارے ساتھ کئے فیصلے کی فرصت تھی
تمہارے بعد بھلا فیصلہ ، میں کیا کرتا
بہت سنبھال کے رکھا تھا دل میں راز ترا
وہ راز بن گیا جب مسئلہ ، میں کیا کرتا
مجھی سے مانگنے آیا وہ دادِ مجبوری
اب اُس سے اُس کی جفا کا گلہ ، میں کیا کرتا
وہ آنسوؤں کی زباں جانتا نہ تھا واصف
مجھے بیاں کا نہ تھا حوصلہ ، میں کیا کرتا

پھر نگاہوں کو پیاس ہے آجا
پھر مزاجِ اُداس ہے آجا

تو حقیقت ہے یا فسانہ ہے
وہم ہے یا قیاس ہے آجا

سن رہا ہوں میں آہٹیں تیری
تُو کہیں آس پاس ہے آجا

میں چلو گم سہی فسانوں میں
تُو حقیقت شناس ہے آجا

کوئی دعوےٰ نہیں تعلق کا
رسم کی التماس ہے آجا

اب حجابات کی ضرورت کیا
تیرگی کا لباس ہے آجا

کب سے ہے منتظر ترا واصف
اب سے ملنے کی آس ہے آجا

اُس کا کیا اعتبار اب سو جا
جا کے آتا ہے کوئی کب، سو جا
دل کو ہر آرزو سے خالی کر
مطمئن ہو کے بے طلب، سو جا
بے بسی یہ کہ آدمی ہے تُو
تُو نہیں ہے کسی کا رب، سو جا
یہ بھی ممکن وہ خواب میں آئے
نیند شاید بنے سبب، سو جا
بجھ گئے ہیں چراغ محفل کے
اب کہاں رونقِ طرب، سو جا
یاد رکھ اُس کو خُود کو بھی نہ بُھلا
نصف شب جاگ نصف شب، سو جا
زندگی کا ثبوت دے واصف!
سو گئے ذی حساب سب، سو جا

میں نے افکار کے چہرے سے ہٹایا پردہ
کم نگاہی کا ترے ذہن پہ چھایا پردہ

جو حقیقت پسِ پردہ تھی وہ پردے میں رہی
ہم نے بس چوم کے آنکھوں سے لگایا پردہ

یوں تو رحمت ہے تری تیرے غضب پر حاوی
پھر بھی محشر میں مرا رکھنا خدایا پردہ

ایک پیغام مجھے تند ہواؤں نے دیا
جب مری چھت پہ گرا آ کے پرایا پردہ

ان درختوں کو خدا رکھے سلامت واصف
جن درختوں سے غریبوں نے بنایا پردہ

خوشبو سے رنگ، رنگ سے خوشبو نکال دے
دل کو بجھا کے شمعِ تمنا اجال دے

اپنے عمل کا آپ ہی اچھا سا نام رکھ
کم ظرفیٔ نگاہ کو حسنِ مآل دے

کچھ اور ہی طرح سے وہ موقع ہیں صورتیں
تاریخ جن کو اپنے لئے خدوخال دے

اپنے سکونِ قلب کا کچھ اہتمام کر
اس خانۂ خدا سے کدورت نکال دے

تیرہ شبی حدود سے باہر نکل گئی
واصف اب اپنے درد کا سورج اچھال دے

وہ مرا ہم سفر ہو ممکن ہے
زندگی یوں بسر ہو ممکن ہے
ہم جسے تیرگی سمجھتے ہیں
وہ نیا اک سحر ہو ممکن ہے
میرے آنسو بھی خشک ہو جائیں
آنکھ اس کی بھی تر ہو ممکن ہے
دفعتاً وقت ہی بدل جائے
اتفاقاً نظر ہو ممکن ہے
میں نے کعبہ سمجھ لیا جس کو
وہ ترا سنگِ در ہو ممکن ہے
اب کوئی آرزو نہیں باقی!
یہ دعا کا اثر ہو ممکن ہے
مجھ کو اپنی خبر نہیں واصفؔ
تجھ کو میری خبر ہو ممکن ہے

تلخی زباں تک تھی وہ دل کا بُرا نہ تھا
مجھ سے جدا ہوا تھا مگر بے وفا نہ تھا

طرفہ عذاب لائے گی اب اُس کی بد دُعا
دروازہ جس پہ شہر کا کوئی کھلا نہ تھا

شامل تو ہو گئے تھے سبھی اک جلوس میں
لیکن کوئی کسی کو بھی پہچانتا نہ تھا

آگاہ تھا میں یوں تو حقیقت کے راز سے
اظہارِ حق کا دل کو مگر حوصلہ نہ تھا

جو آشنا تھا مجھ سے بہت دُور رہ گیا
جو ساتھ چل رہا تھا مرا آشنا نہ تھا

سب چل رہے تھے یوں تو بڑے اعتماد سے
لیکن کسی کے پاؤں تلے راستہ نہ تھا

ذرّوں میں آفتاب نمایاں تھے جن دنوں
واصف وہ کیسا دور تھا وہ کیا زمانہ تھا

کیوں ٹوٹ گیا تارا ؟

اک دوست بنایا تھا دشمن ہوا جگ سارا

اب دھڑکن کیوں لاگے ؟

مشکل سے جو باندھے تھے اب ٹوٹ گئے دھاگے

اک بات بتاؤ گے ؟

منہ پھیر کے جاتے ہو کب لوٹ کے آؤ گے ؟

کیا کہتے ہیں ہمسائے ؟

تم نے ہی بلایا تھا، ہم خود تو نہیں آئے

کیوں ٹوٹ گیا سپنا ؟

اپنا جسے سمجھے تھے، وہ شخص نہ تھا اپنا

کاہے کو دہائی دے ؟

آواز تو آتی ہے صورت نہ دکھائی دے

کیوں لب پہ پڑے تالے ؟

افلاک ہلا دیں گے اِک روز زمیں والے

کیا بنسری گاتی ہے ؟

بیلے میں بہار آئی ساجن کو بلاتی ہے

کس طرح کا میلہ ہے ؟

ہے بھیڑ بڑی لیکن ہر شخص اکیلا ہے

کیوں چھپ گئے سب تارے ؟

آنکھوں سے ٹپکتے ہیں دہکے ہوئے انگارے

غزلیں

احمد جاوید

آج موقوف جو طغیانِ غمِ دل تک ہے
کل یہی لہر سمرقند سے بابل تک ہے

رات اس چشمِ خضر ساز نے پوچھا مجھ سے
کیا ترا سیرِ سفر بس اسی منزل تک ہے

مجھ سے اب دل کی اکڑ فوں نہیں دیکھی جاتی
کیا کروں اس کی رسائی تری محفل تک ہے

وہ ساعت اور ہے جس کی طرف نہیں کوئی
قرانِ شمس و قمر میں شرف نہیں کوئی

وہ بے نیاز ہے ایسا کہ اس کے قہر و کرم
خدنگِ جستہ ہیں جن کا ہدف نہیں کوئی

آخر الامر تری سمت سفر کرتے ہیں
آج اس نخلِ مسافت کو شجر کرتے ہیں

جو ہے آباد تری آئینہ سامانی سے
ہم اسی خانۂ حیرت میں بسر کرتے ہیں

دل تو وہ پیٹ کا ہلکا ہے کہ بس کچھ نہ کہو
اپنی حالت سے کب ایسوں کو خبر کرتے ہیں

وصل اور ہجر میں دونوں ہی میاں بے بیعت
دیکھئے کس پہ عنایت کی نظر کرتے ہیں

دل نے کچھ زور دکھایا تو یہ سُننا اک دن
ہم بھی الوندِ غمِ یار کو سر کرتے ہیں

تم کو تو دین کی بھی فکر ہے دنیا کی بھی
بھائی ہم تو یونہی بے کار بسر کرتے ہیں

مجھ سے بڑا ہے میرا حال　　تجھ سے چھوٹا تیرا خیال

چار پہر کی ہے یہ رات　　اور جدائی کے سو سال

ہاتھ اٹھا کر دل پر سے　　آنکھوں پہ رکھا رومال

کتنی دور ہے تیرا گھر　　ہاں اے طائرِ بے پر و بال

تنگ ہے تیکھے داروں کا　　پائے طلب یا دستِ سوال

من جو کہتا ہے مت سُن　　یا پھر تن پہ مٹی ڈال

سدا اچھا تیرا روپ　　دھندلے دھندلے خدّ و خال

سکھ کی خاطر دکھ مت بیچ　　جال کے پیچھے جال نہ ڈال

راج سنگھاسن میرا دل　　آن براجے ہیں جگ پال

کن دن گھر آیا جب دیپ　　کب پایا ہے اس کو بحال

سرسبز ہوا بادیہ سیرابیِ دل سے
اس ابر کو پوچھے کوئی اعرابیِ دل سے

موجود ہے معدوم کم ایجابیِ دل سے
یہ قول ملا ہے مجھے اصحابیِ دل سے

یہ غنچۂ امروز ہے وہ لالۂ فردا
کیا پھول کھلے باغ میں شادابیِ دل سے

آیا تھا کسی اور ہی عالم سے وہ طوفان
یہ کشف ہوا ہے مجھے غرقابیِ دل سے

ہاں اہلِ زمیں تم کو مبارک مہ و خورشید
یہ ذرّے بھی روشن ہیں جہاں تابیِ دل سے

بارش کا ہے ایسا کال
سوکھے پڑے ہیں دل کے تال

یہ ہی میرے دکھ سکھ ہیں
کپڑا لتا، آٹا، دال

اپنی وہی روکھی سوکھی
شاہوں پر ہے عروج و زوال

دلّی کا تختہ اُلٹا
دل کی جمی ہے مگر چوپال

آئندہ کی فکر نہ کر
ورنہ دیکھ لے میرا حال

آنسو پینا، غم کھانا
کافی ہے یہ رزقِ حلال

دنیا اور دنیا کی چاہ
جھوٹا دریا، نقلی جال

مجھ کو گرا پڑا مت جان
کن قدموں کا ہوں پامال

دل کا گزارا کیسے ہو؟
سارے یار ہوئے کنگال

جیون ناگا پربت ہے
کٹھن چڑھائی بیڈھب ڈھال

آگ سے یاری مت کرنا
ایسے دل کو بھاڑ میں ڈال

مٹی کو پروا ہی نہیں
کس کا چاند ہے کس کا لال

اس کے لہجے کا وہ اتار چڑھاؤ
اس کی آنکھوں کے وصف کیا لکھوں
اس بدن کی نزاکتیں، مت پوچھ
ان نگاہوں کی گفتگو میں ہے
ایسی تنہائی کا مداوا کیا
اس گلی اس دیار کی خوشبو
نوجوانی میں موت کی خواہش
شعلۂ جاں ہے بجھنے کو جاوید

رات کی نرم رو ندی کا بہاؤ
جیسے خوابوں کا بیکراں ٹھہراؤ
شیشۂ گل میں چاند کا لہراؤ
نیند میں گم ہواؤں کا الجھاؤ
سات دریاؤں میں اکیلی ناؤ
اے سبک سیر نرم گام ہواؤ
تم ہی سمجھا سکو تو کچھ سمجھاؤ
اور دل میں دہک رہا ہے الاؤ

جھیل کو بوجھا پانی ہم نے جانا کوہ د جبل پتھر ہے
دل کے بھید نہ سمجھا کوئی آج کنول ہے کل پتھر ہے

سکھ کی موج میں بہتے جانا دکھ کی لہر میں رہتے جانا
ابھی ہے جیون چلتا ساگر پھر یہ جل کا جل پتھر ہے

دل کا زور دکھانے والو! بارِ نشاط اٹھانے والو!
کاہے کو یہ سینہ کوبی، دکھ تو ایک اٹل پتھر ہے

دل جو دکھلائے دیکھتے جاؤ آنکھوں کے کہنے میں نہ آؤ
ویسے تو زمزم ہے پانی یوں تو وندھیاچل پتھر ہے

قرطبہ کے گنبدوں میں ایک بازگشت

مکالماتی تضمین

چہار سمت

مختصر غزلیہ نظم

غزل

آئینہ

غزلیہ نظم

سراج منیر

(انتظار حسین کے نام)

ابتدائیہ

مرے دل میں عکسِ طلیطلہ ہے مری نظر میں ہے قرطبہ
کہیں خاک و خواب کے درمیاں دلِ بے خبر میں ہے قرطبہ
ابھی راستوں سے حذر کرو، ابھی منزلوں کا نہ رُخ کرو
ابھی باگ اسپ کی تھام لو کہ ابھی سفر میں ہے قرطبہ
یہ ملال و ہجر کی وادیاں، یہ چراغ و چشم کے فاصلے
کسی شام میں کوئی کربلا تو کہیں سحر میں ہے قرطبہ
ابھی جشنِ جاہ و جلال میں، ابھی ماہ و اوجِ وصال میں
ابھی انتظارِ جمال میں کہیں رہ گذر میں ہے قرطبہ
وہ الاؤ راہ کے بجھ گئے وہ لے کارواں کو خبر کرو
کہ جو میں نے دل میں چھپا لیا ہے اسی شرر میں ہے قرطبہ

سلسلۂ روز و شب

سلسلۂ روز و شب

تیرے لیے اور ہے، میرے لیے اور ہے
کور نگاہوں پہ اور، دیدۂ بینا پہ اور
خالق اہرام کو موجۂ پرّاں ——— فقط
کھلتے ہیں اس کے رموز، صاحبِ سینا پہ اور
کاخِ مدائن پہ ہے اس کی تجلّی الگ
اس کے رخ و رنگ ہیں شہرِ مدینہ پہ اور
گنبد و مینار سے اور ہے اس کا گذر
اس کا تصرف ہے مگر ساغر و مینا پہ اور

"سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات"

داغِ فنا سے رہا چہرۂ گیتی سیاہ
حرفِ غلط بن گئے لشکر و تیغ و سپاہ

بزمِ جہاں کے سبھی شعر و سخن حرف و صوت
ایک دمِ آہ یا نعرۂ یک واہ واہ
قافلۂ روز و شب، تیز تر گام زن
تیرے جلو میں جہاں صورت خاشاک راہ
روزِ تجلّی کناں اسم محیی و ممیت
پردۂ کونین میں زندہ فقط لا اِلٰہ

"سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات"

اسم اور موسوم میں ربط و تعلق عجیب
ایک تجلّی سے فاش معنیٔ دور و قریب
نعرۂ ہُو سے ہوئی چاک قبائے صفات
زورِ جنوں سے کھلا مجھ پہ یہ رمزِ غریب
ذات کے اسرار میں عجز رہِ معرفت
عاجز و بے فہم ہیں منبر و قوس و صلیب
اس کی تجلّی فقط قلب و جگر کے لئے
اس کی حلاوت سے ہیں عقل و خرد بے نصیب

"سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات"

اس کے رموزِ خفی ڈھونڈنے جائیں کہاں
حاضر و موجود کی حد ہے زمان و مکاں
اس کی نشانی سے ہے دیدۂ بینا میں نور
قلبِ مسلماں میں ہیں اسکے علائم نہاں
کیسے رسا ہو وہاں طفلکِ خواب و خیال
مالکِ علم و یقیں، خالقِ وہم و گماں
اوّل و آخر میں گم، ظاہر و باطن میں گم
کیسے نظر ڈھونڈے ذاتِ پسِ لامکاں

"تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب صیرفیِ کائنات"

سادہ ورق رہ گئے دفترِ ماہ و نجوم
حرفِ غلط کی طرح مٹ گئے عقل و علوم
علمِ ارسطو تمام سیلِ سکندر میں گم
منتشر ہونے لگے فلسفیوں کے ہجوم
زیرِ لب ہو گئے فارس و ہندوستاں
وہم و گماں رہ گئی منطقِ یونان و روم
جو ہرِ آدم ہوا عرضِ امانت سے خاک
آنکھ پہ کھلنے لگا سرِّ جہول و ظلوم

"تو ہے اگر کم عیار ، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات ، موت ہے میری برات"

موت کے اسرار کی آئینہ داری حیات
موجِ تغیّر میں ہے سارا دوام وثبات
ایک جہت میں وہاں لاکھوں ہزاروں جہاں
کس کی نظر پر کھلا رمزِ جہانِ وجہات
اب بھی نگاہوں میں ہے صورتِ اصنام وہم
کعبۂ دل میں ابھی عقل کے لات ومنات
ایک ہی خورشید سے نور و سیاہی کا فرق
اس کی حضوری سے دن، ہجر سے اسکے ہے رات

"تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات"

سیلِ زمانہ سے ہے آنکھ مری بے خبر
اس کے لئے خوب ہے لذتِ شام و سحر
لمحۂ مطلق مگر دل کے لئے ہے آسماں
اور یہ صبح و مسا ہیچ بجُز بال و پر
اشہبِ کون و مکاں ، اسپِ زمین و زماں
گاہ پسِ گردِ رہ ، گاہ مرے ہم سفر

میں بھی مگر گرد ہوں قافلۂ عشق کی
اس میں ہیں اربابِ فن، اسمیں ہیں اہلِ ہنر

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات

دیدۂ آدم میں ہے زندگی آبِ وضو
بہر نماز ازل موت ہے لِلّٰہِ ھو
رازِ فنا و بقا خاک کے جوہر سے ہے
باقی مئے ناب ہے فانی ہیں جام و سبو
میرا بدن اور ہے میری نظر اور ہے
خاک مری اصل ہے نور مری جستجو
رنگِ تغیر مرے دل کو نہیں سازگار
گرچہ شب و روز سے ہوتی ہے میری نمو

اول و آخر فنا، ظاہر و باطن فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا

روزِ بقا کا طلوع کو وصف سے ہوا
زندہ شبوں کو حضور حرفِ دعا سے ہوا

بیعتِ حق لا الٰہ دستِ محمدؐ پہ ہے
برگِ وحی بہرہ مند نخلِ نوا سے ہوا
بیتِ حرم بن گیا برزخِ مخلوق و رب
رابطۂ قلب و جاں غارِ حرا سے ہوا
باعثِ تکوین ہیں سیّدِ والا گہر
عشق مرا معتبر ان کی وِلا سے ہوا

"عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمیٔ محفل ہے وہ"

آنکھ نہیں ہے مری واقفِ آدابِ عشق
فیض سے تیرے مگر اس پہ کھلا بابِ عشق
ملتِ اسلامیاں چار سُو مثلِ نجوم
شمسِ محمد سے ہے فیض جو مہتابِ عشق
گردشِ جامِ ولا تیرے تصرف سے ہے
تیرے سبو سے ہوئی عام مئے نابِ عشق
شیوۂ مجذوبِ شرق، نعرۂ اللہ ھُو
زندہ اسی ضرب سے منبر و محرابِ عشق

"شوق مری لے میں ہے شوق مری نے میں ہے
نعرۂ اللہ ھُو میرے رگ و پے میں ہے"

شوقِ فراواں سے ہے دیدہ و دل کا جمال
شوقِ نمازِ علیؓ ، شوقِ اذانِ بلالؓ
مستیٔ اربابِ شوق بہ زدلِ باخبر
روشن ازیں نور ہست، گیسو و رخ و خد و خال
شوق کے فیضان سے آج مبارز طلب
شیشۂ افرنگ کے ساغر و جامِ سفال
اس کے خم و پیچ میں رازِ تعلق نہاں
شوق جمالِ فراق ، شوق مآلِ وصال
"عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات"

تیرے دمِ گرم سے مست امیر و فقیر
میرے دلِ سرد میں حسرتِ تاج و سریر
تجھ کو بتاتا تھا وہ بندۂ ربِ علا
مجھ کو بتاتا تھا یہ بندۂ شاہ و وزیر
آہ ! زوالِ جنوں ، آہ مآلِ فقیہہ
تجھ کو تھی شرمِ نبیؐ ، مجھ کو ہے خوفِ نکیر
عشقِ محمدؐ سے ہے شمعِ محبت جلے
رشکِ صد آتش کدہ ہو یہ دلِ زمہریر
"دیکھیے اس بحر کی تہ سے اچھلتا ہے کیا
گنبدِ نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا"

تہ کی خبر دیتی ہے یہ جوئے پایابِ دل
بعد ترے بند ہے ہم پہ درِ بابِ دل
پیر و جواں سب ہوئے قلب و نظر سے تہی
کس کے صدف میں رہا گوہرِ نایابِ دل؟
شعلۂ حرص و ہوا در رحم ما افروختند
شمع ولا کشتہ شد در پسِ محرابِ دل
کشتِ امید و یقیں آخرش پامال گشت
صورتِ صحرا گرفت عرصۂ شادابِ دل

"بوئے یمن آج بھی اس کی ہواؤں میں ہے
رنگِ حجاز آج بھی اس کی نواؤں میں ہے"

کس قدر مدھم ہوا رنگِ حجاز و یمن
مٹ گیا رنگِ حنا، اڑ گئی بوئے سمن
باطلِ تیرہ جبیں، حق سے مبارز طلب
ظاہر و باہر ہوا، شیوۂ دورِ فتن
وجہ مباہات ہے بازیٔ طفلاں کو
باعثِ صد شرم ہے معجزۂ اہلِ فن
کافر و غازی میں اب فرق نہیں ہے کوئی
تیغِ مسلماں میں ہے نازکیٔ یاسمن

" مردِ سپاہی ہے وہ اُس کی زرہ لا اِلٰہ
سایۂ شمشیر میں اُس کی پنہ لا اِلٰہ "

بازوئے سرہنگ میں طاقتِ حیدرؓ نہیں
اس کی نگاہوں میں اب صورتِ سرمدؒ نہیں
کوچہ و برزن سے اب اہلِ جنوں گم ہوئے
طفلکِ بازار کے ہاتھ میں پتھر نہیں
میکدۂ اہلِ دل بند ہوا تیرے بعد
شفقتِ پیرِ مغاں گردشِ ساغر نہیں
مٹنے لگے ہیں سبھی نقشِ سرِ سطحِ آب
گرچہ مرے بحر میں موجۂ مضطر نہیں

" نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر "

شاعرِ مشرق کی روح، روحِ محمدؐ سے کہہ
ملتِ اسلامیاں ہیچ بجُز گردِ رہ
اس کی نگاہیں زبوں، اُس کی کلا ہیں بلند
اس کی خرد بے نظر، اُس کا جنوں کم نگہ
رزم گہِ کفر میں مردِ مجاہد نہیں
گردنِ مخلوق پہ تیز ہے تیغِ فقہ

شاعرِ مشرق کی روح، روحِ محمدؐ سے کہہ
اپنے کرم سے کریں دور یہ روزِ سیہ

سلسلۂ روز و شب

سلسلۂ روز و شب

تیرے لئے اور تھا، میرے لئے اور ہے!

چہار سمت

مختص غزلیہ نظم

پہلی سمت

یہ رنگِ چمن، موجِ صبا کس کے لئے ہے
وہ کون ہے اور جلوہ نما کس کے لئے ہے
یہ دستِ طلب کس کی طرف اٹھتے ہیں سارے
یہ رسمِ مناجات و دعا کس کے لئے ہے
ہلکی سی اُس آواز سے پتہ نہیں ملتا
غنچے کے چٹکنے کی صدا کس کے لئے ہے
کھلتے ہی اگر سلب ہوئی گُل کی سماعت
پھر مرغِ چمن نغمہ سرا کس کے لئے ہے
اٹھتی ہے کدھر چشمِ فسوں کارِ زمانہ
ہاں اس بتِ خوبی کی ادا کس کے لئے ہے
ہے کس کے لئے تذکرۂ جورِ مسلسل
کس سے ہے شکایت یہ گلہ کس کے لئے ہے
کس آنکھ کو معلوم ہے یہ راز کہ اب تک
وہ یارِ ازل جلوہ نما کس کے لئے ہے
کیا محنتِ فرہاد ٹھکانے لگی یارو!
ماتم یہ سرِ کوہ بپا کس کے لئے ہے

دوسری سمت

یہ سبزہ و گل آبِ رواں میرے لئے ہے
کہتے ہیں سبھی بزمِ جہاں میرے لئے ہے

میرے ہی لئے بادۂ کہنہ کے سبُو بھی
اور جلوۂ معشوقِ جواں میرے لئے ہے

اس بتکدۂ خاک کی ہر شے ہے مرے نام
جورِ صنم و لطفِ بتاں میرے لئے ہے

روشن ہے مری آنکھ سے یہ بزمِ معانی
زندہ جسدِ حرف و بیاں میرے لئے ہے

پوشیدہ ہر اک آنکھ سے رکھا گیا جس کو
وہ رازِ ازل سرِّ عیاں میرے لئے ہے

ہے میرے لئے رنگِ بہارانِ طرب خیز
اور زردیٔ ایامِ خزاں میرے لئے ہے

تا کشش جہت شوق مقابل رہوں اپنے
یہ شیشۂ گہہِ کون و مکاں میرے لئے ہے

ہر لب کو کیا بند یہاں مہرِ ازل نے
پر رخصتِ فریاد و فغاں میرے لئے ہے

اک سجدۂ شکرانہ مرے واسطے کافی
اک جلوہ گراں تا بہ گراں میرے لئے ہے

تیسری سمت

یہ رونقِ اسباب یہاں کچھ بھی نہیں ہے
بس ایک وہی ذات ہے یاں کچھ بھی نہیں ہے

حیرانیٔ صد عمر کا حاصل نہیں کوئی
اے چشمِ حقیقت نگراں کچھ بھی نہیں ہے

کچھ عکس جھلکتے ہیں یہاں رنگِ شفق میں
سچ کہیے تو جز آبِ رواں کچھ بھی نہیں ہے

اک دیدۂ حیران ہے اک صورتِ صد جہت
ورنہ تو یہاں دید وراں کچھ بھی نہیں ہے

کچھ اجڑے مکاں دیر سے خاموش کھڑے ہیں
اس گاؤں میں جز صوتِ سگاں کچھ بھی نہیں ہے

اک دائرۂ عمر ہے، منزل ہے نہ رستہ
جاتے ہو کہاں راہ رواں کچھ بھی نہیں ہے

اُس عالمِ لاہوت میں ہر شرط ہے ساقط
زنجیرِ زماں، طاقِ مکاں کچھ بھی نہیں ہے

یہ کیسی عبادت ہے خداوندِ دو عالم
بانگِ جرس و صوتِ اذاں کچھ بھی نہیں ہے

بس نورِ نگہ ہے متفاوت کہ جہاں میں
ہر شے ہے عیاں، سرِ نہاں کچھ بھی نہیں ہے

آخری سمت

وہ دور ہو بچپن کا کہ ہو عہدِ جوانی ، سب آنی و فانی
دریائے زمانہ میں یہ بہتا ہوا پانی ، سب آنی و فانی
ہر عشق مکاں خاک کا سیلاب کے آگے ، بنیاد سے عاری
فرہاد کا قصہ ہو کہ مجنوں کی کہانی ، سب آنی و فانی
باقی ہے جو اک داغِ دلِ حسرت ناکام ، تا عمر رہے گا
ورنہ مرا دل اس کی محبت کی نشانی ، سب آنی و فانی
ہر رنگ ہے معمورۂ تغییر میں آ کر ، نظر رہِ گزراں
وہ سرخ دوپٹہ ہو کہ پوشاک ہو دھانی ، سب آنی و فانی
بہہ جائیں گے اک روز یہ دریا بھی کسی سمت (کونین کے آنسو؟)
اللہ نے ہر شے کی بنا رکھی ہے پانی ، سب آنی و فانی
ہر وقت گذر جاتا ہے اس لمحۂ جاں سے ، رہتا نہیں کوئی
وہ دن ہو کڑی دھوپ کا کہ شام سہانی ، سب آنی و فانی
کیا دل کو لگائیں مری جاں دارِ فنا میں ، سایوں کے جہاں میں
سب آنی و فانی ہے یہاں ، آنی و فانی ، سب آنی و فانی

فقیری سے کوئی نسبت نہ سلطانی سے رکھتے ہیں
دلے اک شوقِ وافر عرصۂ فانی سے رکھتے ہیں

جھڑی سے آنسوؤں کی سبز ہوتی ہے زمینِ دل
امیدِ فصل ہم اس کشتِ بارانی سے رکھتے ہیں

ادب سے سر کیا جاتا ہے راہِ جذب و مستی کو
قدم اس راستے میں پائے پیشانی سے رکھتے ہیں

لباسِ وہم کو بھی چاک کر دیں قامتِ دل پہ
بلا کا ذوق تیرے مست عریانی سے رکھتے ہیں

غزل سے کام کچھ بنتا نہیں کارِ محبت میں
قصیدے کی توقع دل کے خاقانی سے رکھتے ہیں

آئینہ

آسمانی ہے جو دیکھے کوئی خوابِ آئینہ
اک ستارہ آنکھ کا اور ماہتابِ آئینہ

آج شیشے میں اتر آئی ہے کس رُخ سے بہار
رو برو کس کے کھلا ہے یہ گلابِ آئینہ

اک سمندر خواب کا پھیلا ہوا ہے درمیاں
آبِ آئینہ سے پیکر تا حبابِ آئینہ

اپنے چہرے کے علاوہ کچھ نہ دیکھا دہر میں
عمر بھر پڑھتے رہے ہیں سب کتابِ آئینہ

درمیاں حائل رہا ہے شیشۂ ماہ و نجوم
کس نے دیکھا اس کے رخ کو بے حجابِ آئینہ

عمر سب کی خال و خد کے اس بیاباں میں کٹی
ذات کے صحرا میں کیا تھا جز سرابِ آئینہ

کس میں ہمت تھی کہ اپنی ذات سے ہو دو بدو
کیا نگاہیں ہوں گی جو لائی ہیں تابِ آئینہ

عکس کا اک واسطہ ہے درمیانِ چشم و رُخ
ہم نے دیکھا ہے اسے زیرِ نقابِ آئینہ

کس ازل کے راز تم پر فاش ہوتے ہیں سراجؔ
دشتِ حیرت کی طرف کھلتا ہے بابِ آئینہ

اس بتِ زیبا کو آتا ہے خیالِ آئینہ
کھل رہا ہے آنکھ پر بابِ جمالِ آئینہ

چشم و رخ کے اک تسلسل میں گذرتا ہے حسن
کس طرح کٹتے ہیں دیکھو ماہ و سالِ آئینہ

درمیانِ خواب و خواہش عمر کے ہر موڑ پر
ہے نظر کے سامنے حرفِ سوالِ آئینہ

کوئی تمثالِ تمنا طاقِ ہجراں میں رہی
رائیگاں ہوتا رہا عہدِ وصالِ آئینہ

چھا رہی ہے موت کی زردی لب و رخسار پہ
دم بدم دھندلا رہے ہیں خط و خالِ آئینہ

پہلے دھندلاتی ہیں آنکھیں، پھر مٹا کرتے ہیں عکس
کیا زوالِ آدمی ہے یہ زوالِ آئینہ

ایک خوابِ خوش گماں کی حیرتوں کے روبرو
عمر بھر ساکت رہا ہوں میں مثالِ آئینہ

اس کے عکسِ نامکمل کی بشارت میں سراج
گاہے گاہے میں نے دیکھا ہے کمالِ آئینہ

بے بصر کیسے کریں عرفانِ ذاتِ آئینہ
فاش ہونے ہی لگا ہوں پر نکاتِ آئینہ

جھلملایا عمر بھر بس ایک ہی عکسِ ملال
وارداتِ قلب تھی کچھ وارداتِ آئینہ

خال و خط کے عکس سے کھلتے ہوئے حیرت کے دَر
اک جہتِ صورت ہے اور شش جہاتِ آئینہ

تم نگاہوں کی امانت کوئی خوابِ ناتمام
ایک عکسِ نامکمل کائناتِ آئینہ

موجۂ بے فیض میری تشنگی کے سامنے
کربلائے چشم میں ساکت فراتِ آئینہ
گاہ تیغ تیز ہے اور گاہ چشم و لب سراج!
کھل رہے ہیں رفتہ رفتہ سب صفاتِ آئینہ

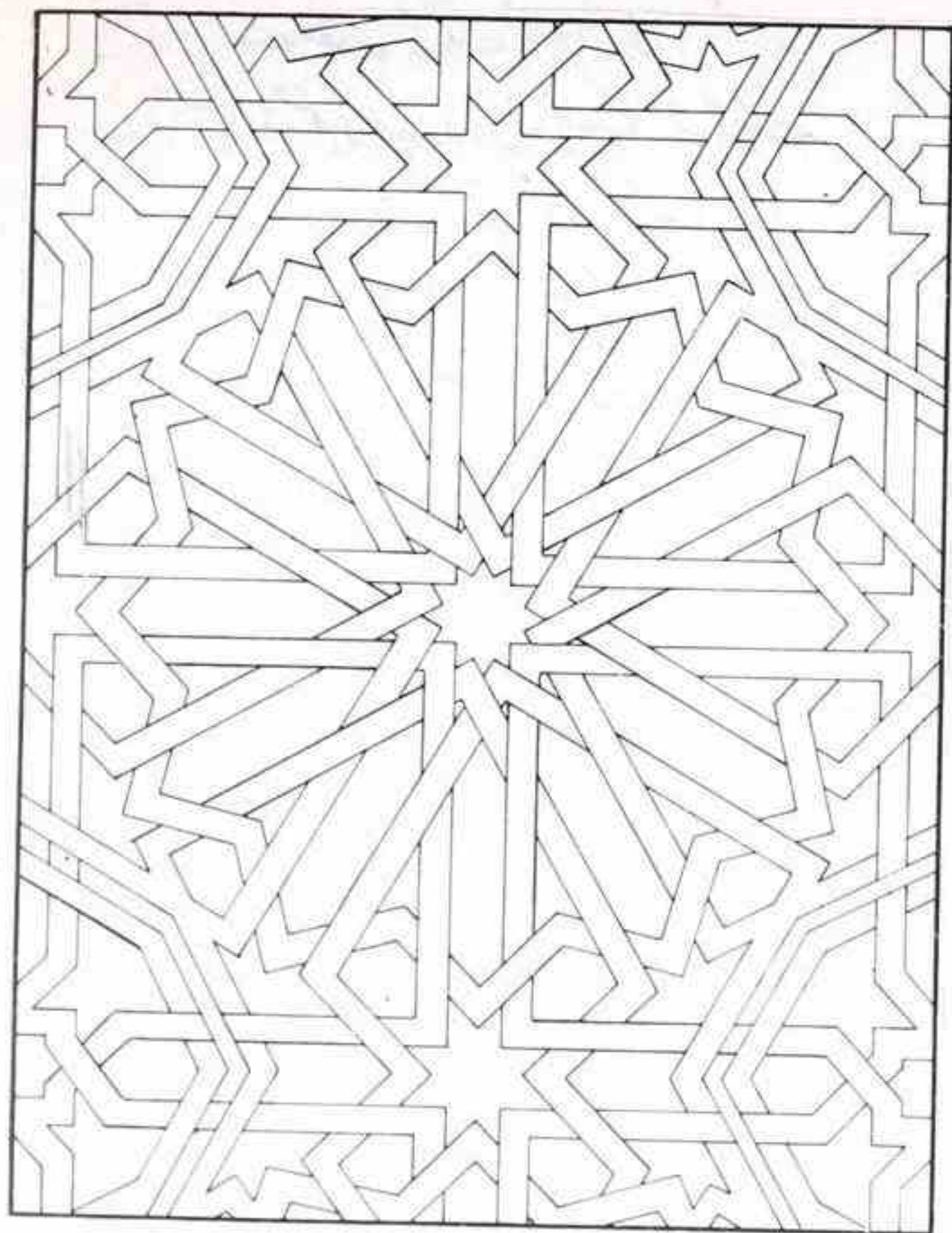
عکس روئے یار سے روشن جبینِ آئینہ
یاسمن در یاسمن ہے گل زمینِ آئینہ
آب آئینہ سے آئیں آبِ گوہر کی طرف
در یکتا ہے ازل سے تہ نشینِ آئینہ
اک بیابان و سراب شیشہ تا حدِ نظر
اسکے جانے سے ہے اب تہ سرزمینِ آئینہ
لامکاں کی وسعتیں بھی آئینہ خانے میں تھیں
جب تلک وہ ایک صورت تھی مکینِ آئینہ
ایک لمحے کو نظر ہٹتی نہیں ہے ذات سے
وہ نگاہیں ہیں ہمیشہ سے رہینِ آئینہ
عکس خال و خد کمالِ آئینہ ہست و سراج
ہمتے باید شوم گر نکتہ چینِ آئینہ

حیرتی باید کہ بیند آب جوئے آئینہ
می روم از تشنگیٔ چشم سوئے آئینہ

اے مغاں از یک نظر واللہ می باید کشید
بادۂ چشم و لب و رخ در سبوئے آئینہ

اندریں آفاق ہستم عکسِ اسرارِ ازل
عمرہا گردیدہ ام در جستجوئے آئینہ

ہر مکاں را از مکیں باشد شرف اندر جہاں
آبروئے عکس باید آبروئے آئینہ

می نماید جوہرِ امکانِ آئینہ سراج
آں گل چہرہ بود اصل نموئے آئینہ

DESIGN COURT OF LIONS ALHAMBRA SPAIN

نقش فرش أسد النس، قصر الحمرا، اسپانیا

بسم اللہ الرحمن الرحیم
غزلیں
نظمیں
علی اکبر عباس

جو سیر کرتے ہوئے دیکھنے کے باب میں ہیں
وہی عجیب مناظر سبیلِ خواب میں ہیں
جو صیدِ دید ہوئے سب حدِ بیان سے دور
اور اس کے بعد جو ہیں حکم کے حجاب میں ہیں
میں اک سوال ہوں تو تسکینِ دو جہاں کے لئے
سبھی سفیر زمانے میرے جواب میں ہیں
حیاتِ سبز یا تمہیدِ مرگِ خاکستر
بیک نفس یہ حوالے صفِ سحاب میں ہیں
انہی کے واسطے رہتا ہوں مضطرب اتنا
وہ کچھ سکون کے لمحے جو اضطراب میں ہیں

اسی ایک قریۂ عجز میں کہیں ایک بابِ کمال ہے
جسے ڈھونڈ لینا تو بس میں ہے جسے پار کرنا محال ہے

جو کھلی ہیں آنکھ پہ حیرتیں سو یہ حادثہ بھی نیا نہیں
یہ جو ہونٹ ہلتے ہیں بے صدا یہی اس سفر کا مآل ہے

جو ملا سو اپنی شبیہ تھا جو سنا تو اپنی صدا سنی
ہے عجیب عالمِ یک ادا کوئی فرق ہے نہ مثال ہے

یہاں رات ظلِ الٰہ سی کبھی نور اس کے حضور میں
یہاں دن تجلیل و جہاں پناہ کہ عنان برِ مہ و سال ہے

یہاں اشک و درد کی نعمتیں یہاں خاک دگر کی خلعتیں
یہاں رنج و غم کا نشاں کوئی نہ وبالِ مال و منال ہے

جی کا جانا بڑا خسارا ہے

سہہ گئے حوصلہ ہمارا ہے

کوئی دریا ہو تو کنارا ملے

یہ تو صحرا ہے بے کنارا ہے

لوگ سب خواہشوں پہ مرتے ہیں

ہم نے سب خواہشوں کو مارا ہے

بیٹھنے کو نہیں ٹھکانہ کوئی

گھومنے کو جہان سارا ہے

ایک دیوار ہم پہ آن گری

ایک دیوار کا سہارا ہے

جانے کس آسمان کے کام آیا

جو ہمارا کوئی ستارا ہے

آتشِ عشق اور یہ دل اپنا

قائم النار جیسے پارا ہے

بدری کے پگ جھانجریں
جھنن جھنن مینہ برسے

ٹپ ٹپ کرے پیڑ ڈاری ڈاری
سنن سنن چلے پون کماری
جھنن جھنن مینہ برسے

جوبن سنگ پپیہا گائے
پیا نام کی پینگ چڑھائے
چنری سنگ لہرائیں پھواریں
رنگ اُتریں امبر سے
بدری کے پگ جھانجریں

انگن بھری تلین کی خوشبو
انگ رچا ساون کا جادو
بھیگ رہا مورا تن من سارا
تمری ایک نجر سے
بدری کے پگ جھانجریں

ہریالی نے رنگ نکالا
جس پل آن ملا پریالا

کلیوں کو خوشبو دے آنا
آج پون مرے گھر سے

بدری کے پگ جھانجریں
جھنن جھنن مینہ برسے

نا کوئی گن اور گیان گرہ میں جو تک آس بندھائے
نا کوئی ایسا کرم کمایا جو کچھ مان کمائے
تیری دیا وشواس بنائے
تیرے دوارے آئے
دیا کر تو ــــــ دیا کر تو

چار دِن اور بسنت کھلی ہے
میرے کن پت جھریا
ناں سورج ناں چاند نہ تارے
ناں دھرتی ناں دریا

چٹکی بھر سیندور سوامی میری مانگ سجائے — دیا کر تو
دیا کر تو

ناں میں دن کو چاکر مانگوں
ناں میں رات کو باندی
ناں ہیرے ناں موتی مانگوں
ناں میں سونا چاندی
بس دو چوڑی کانچ بہت جو میری بانہہ چھنکائے — دیا کر تو
دیا کر تو

ناں میں راج سنگھاسن چاہوں
ناں پیادے ہرکارے
ناں ہاتھی ناں گھوڑے چاہوں
ناں محلاں چوبارے
بس اک لال چنریا میرے سر سوں سدا سہائے — دیا کر تو
دیا کر تو

غزلیں نظمیں

محمد اظہار الحق

لباس بے آبرو ، جواہر سیاہ سارے
وہ دن کہ جب جمع ہوں گے عالم پناہ سارے
لگا ہے دربار شمع بردار سنگ کے ہیں
ہوا کے حاکم ہیں موم کے ہیں گواہ سارے
زمیں کی گہرائیوں میں کیسے دیئے ہیں روشن
کہ دور ہونے لگے مرے اشتباہ سارے
نہ روزنوں سے کسی نے دیکھا نہ ہم ہی ملنے
وگرنہ سرزد ہوئے تو ہوں گے گناہ سارے
میں اپنا خاکی چراغداں لے کے آ گیا تھا
مگر کہاں تھے ستارہ خورشید ماہ سارے

کسی تاریک گوشے میں بسر ہو گی ہماری
محل میں تجھ کو پل پل کی خبر ہو گی ہماری

عجب اک سحر ہو گا جان دیتی بے بسی میں
فرشتوں کی تسلّی چارہ گر ہو گی ہماری

شعاعوں کی سواری نور کی رفتار ہو گی
مگر اک خاک زادی ہم سفر ہو گی ہماری

جہانوں کے سفر ہیں اور ستاروں سے سَنَد ہے
غزل میں ہر روایت معتبر ہو گی ہماری

چھپے ہوں گے زمیں تا آسماں اس میں طلسمات
بظاہر گو حکایت مختصر ہو گی ہماری

غدر ـ ا

جب سفر کئی فرسنگ کا ہو اور سواری نہ ہو
تو روانہ ہونے وقت پوٹلی میں
دیگر اسباب کے علاوہ
وہ دعائیں ڈال لینا
جنہیں پڑھ کر ہاتھ نہیں پھیلانے پڑتے تھے

اور جب راہ میں قبرستان پڑے
جو آدھا دائیں طرف اور آدھا بائیں طرف ہو
اور قبروں پر کئی رنگ کے چیتھڑے لٹک رہے ہوں
تو قدم آہستہ رکھنا
اور تکبر سے نہ چلنا
اور التکاثر پڑھنا

اور جب دور دور نزدیک کوئی گوٹھ کوئی ڈھوک نہ ہو
تو انڈا ابالنے کے لئے برتن کی ضرورت نہیں پڑے گی
اس کے چاروں طرف گیلی مٹی لیپ لینا

اور خود رُو جھاڑی جلا کر بھون لینا
اور پانی ہاتھوں کے پیالے سے پینا اور گدلا نہ کرنا

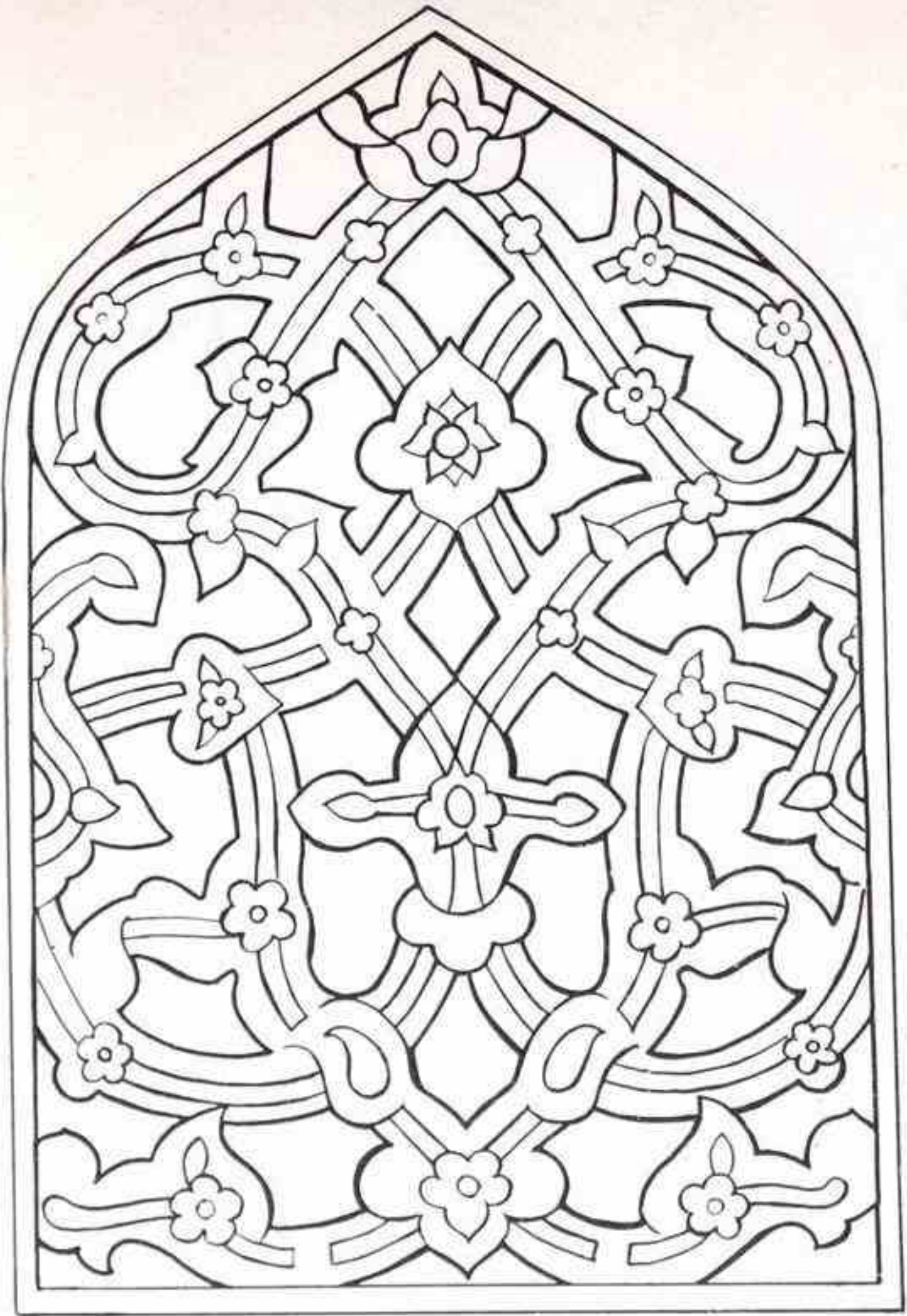
اور جو راستے میں کام کر رہے ہوں
ان پر برکت بھیجنا
اور اگر اصرار کریں تو ایک پل بیٹھ جانا
اور باپ دادا کا نام نہ بتانا
مبادا وہ رو پڑیں

غدر ۲

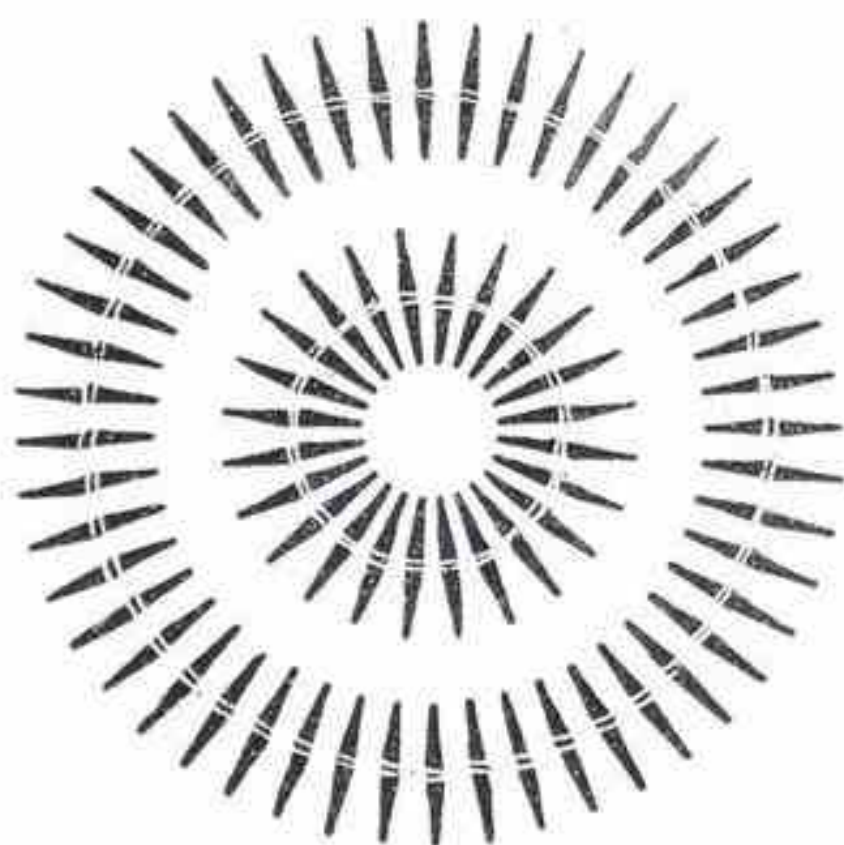
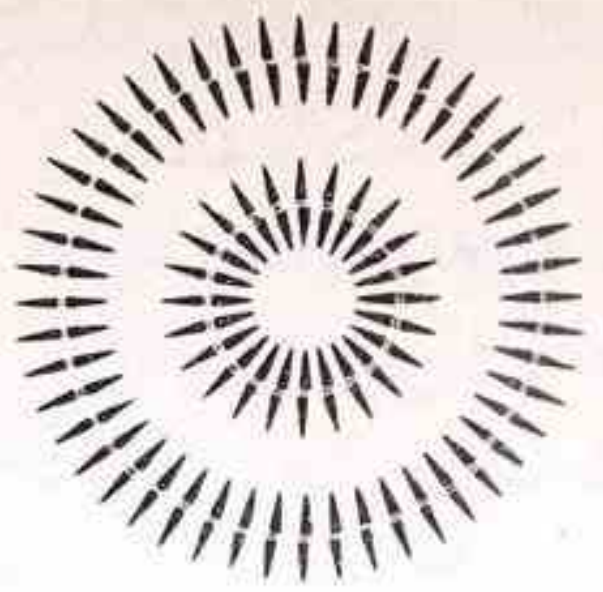
اُن دنوں حجرے میں کبوتر ہوتے تھے اور مٹی کے چُولہے
بھڑوں کے چھتے کو آگ لگانے سے مسجد جل جاتی تھی
اُن دنوں کونے میں بیل ہوتی تھی
اور دیوار کے سائے میں بیٹھا ہوا
کھدّر پوش کڑیل جسموں کو
سکندر نامہ بڑی اس طرح پڑھتا تھا
جیسے عبادت کر رہا ہو
اس کے ایک طرف اگالدان نہیں ہوتا تھا
اس کے جواری

اور پائنتی کے پاس رکھ کر اُڑ گیا

پھر تاریک سورج سے
ایک عفریت نمودار ہُوا
وہ جب خوشبو سے بھرے کمرے میں داخل ہُوا تو کسی کو خبر نہ ہوئی
اس نے ایک بوسیدہ کھوپڑی سے
دماغ، پیپ اور کچھ اموات نکالیں
اور سر کے پاس رکھ کر اسی بزدلی سے واپس چلا گیا

پھر آخر میں
ناپید ہوا سے
ایک چڑیل نکلی
اس نے الجھی ہوئی جٹاؤں سے
شک اور ہراس
تکان اور پیری
اور زندگی کا اختصار
دہلیز پر نچوڑا
اور وہیں بیٹھ گئی

MOSAIC, SHEIKH LUTFALLA MOSQUE, ISFAHAN, IRAN

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جمال پانی پتی

دبستانِ شبخون کے بقراط جناب محمد ارشاد نے روایت اور جدیدیت کی اصل بحث کو چھوڑ کر اب اصطلاحات کا جھگڑا نکالا ہے۔ باقی وہ تمام اعتراضات جو انہوں نے بڑے شد و مد کے ساتھ محمد حسن عسکری کی کتاب "جدیدیت" پر کیے تھے۔ اور جن کا بھرپور اور مدلل جواب ہماری طرف سے فراہم کیا گیا تھا۔ ان سب سے تو انہوں نے صرفِ نظر کرنے ہی میں عافیت دیکھی ہے اور بقول غالب ہمارے جوابی مضامین کے تضاد کو اپنے سکوت کا جواز ٹھہراتے ہوئے چند فلسفیانہ اصطلاحات کے معنی و مفہوم پر ہماری گرفت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح گویا ساری بحث کا مدار اب ان اصطلاحات کے معنی و مفہوم پر آ ٹھہرا ہے۔ خیر بات اگر محض اتنی سی ہوتی تو ہمارے لئے اس کا جواب دینا قطعاً ضروری نہیں تھا۔ یوں بھی یہ معاملہ فلسفہ کی اصطلاحات کا ہے۔ اور فلسفہ کے بارے میں ہمیں یہ اعتراف پہلے ہی سے ہے کہ ہمیں نہیں آتا۔ لیکن ارشاد صاحب نے اپنے موقف کی کمزوری کو عربی فارسی اشعار کے پردے میں چھپاتے ہوئے پندارِ ہمہ دانی اور زعمِ فلسفہ دانی کے ساتھ عسکری اور گینوں کے بارے میں بعض معنی خیز باتیں کی ہیں، ان کے پیشِ نظر ضروری ہے کہ ان کے دعووں کو ایک بار پھر چھان پھٹک کر دیکھ لیا جائے۔ انہوں نے اپنی گفتگو کو چونکہ چند اصطلاحات کی بحث تک ہی محدود رکھنا پسند کیا ہے لہٰذا ہم بھی ان کی پسند اور سہولت کا لحاظ رکھتے ہوئے اس محدود دائرے کے اندر رہ کر بات کریں گے اور پوری دیانت داری کے ساتھ ان کے دعووں کو چھان پھٹک کر دیکھیں گے اور دلیل و برہان کی راہ سے نتائج تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ افلاطون نے کہا تھا "دلیل جدھر لے جائے گی بس ادھر ہی چلا جاؤں گا" سو اس چھان پھٹک کے نتیجہ میں اگر ہماری کوئی غلطی ہم پر آشکار ہو تو اسے ماننے میں ہمیں کوئی تامل نہیں ہوگا لیکن اگر ان کا پندار ہی باطل ٹھہرے تو اپنے دعووں پر نظرثانی کرنا ان کا کام ہے۔

اب Natura Naturans اور Natura Naturata کی اصطلاحوں کے بارے میں فریقین کے

موقف کو دیکھئے۔ جناب محمد ارشاد کا دعویٰ ہے کہ :

۱۔ یہ اصطلاحات کیتھولک فلسفہ سے تعلق رکھتی ہیں۔

۲۔ Natura Naturans سے مراد ہے یسوع مسیح کی الوہی نیچر جو فطرت خالقہ ہے اور Natura Naturata سے مراد ان کی بشری نیچر ہے جو فطرت مخلوقہ ہے۔

۳۔ ہر دو اصطلاحات کا معروض بھی ایک ہی ہے یعنی لوگوس (Logos) یعنی یسوع مسیح۔ ارشاد صاحب کا دعویٰ ہے کہ اس کے سوا مذکورہ اصطلاحات کا اور کوئی مفہوم نہیں۔

اس کے برعکس ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ اصطلاحات کا نہ تو کوئی لازمی تعلق کیتھولک فلسفہ سے ہے اور نہ ہی یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے۔ لغوی معنی کے اعتبار سے بھی دیکھا جائے تو ان کا صاف اور سیدھا مطلب ہے فطرت خالقہ (Creative Nature) اور فطرت مخلوقہ (Created Nature) گویا اس اعتبار سے بھی یہ اصطلاحات بجائے خود اس بات پہ دلالت نہیں کرتیں کہ ان کا کوئی لازمی تعلق کیتھولک فلسفہ یا یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے ہے۔ ہاں مغربی فلسفے میں فطرت خالقہ (Creative Nature) کی اصطلاح کا اطلاق خدا پر اور فطرت مخلوقہ (Created Nature) کی اصطلاح کا اطلاق کائنات (یا عالم فطرت) پر ضرور ہوتا ہے۔ لہٰذا ہمارا کہنا یہ تھا کہ مغربی فلسفے میں یہ اصطلاحات خدا اور فطرت کے مترادفات کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں اور ان سے اشارہ ظہور کے ان فاعلی اور انفعالی اصولوں کی طرف بھی ہوتا ہے جو (Becoming) کے عمل کا ذریعہ بنتے ہیں اور جن کے لئے روایتی تہذیبوں میں پرش پراکرتی، ین یانگ اور صورت و مادہ وغیرہ کی اصطلاحیں مستعمل ہیں۔ لیکن ارشاد صاحب اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ان کا قطعی اور حتمی دعویٰ ہے کہ مذکورہ اصطلاحات سے یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے سوا اور کچھ مراد نہیں۔ مگر وہ اپنے دعوے کو نہ تو کسی دلیل پہ قائم کرتے ہیں اور نہ ہی اس کا کوئی اور ثبوت مہیا کرتے ہیں۔ اس کے برعکس ہم اپنے دعوے کے ثبوت میں ایک حوالہ جدید فلسفہ سے اسپینوزا کا پیش کرتے ہیں جو مذکورہ اصطلاحات کو یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے مفہوم میں نہیں، بلکہ خدا اور عالم فطرت کے مترادفات کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اب چونکہ سپینوزا کا تعلق نہ تو کیتھولک فلسفے سے ہے اور نہ ہی وہ مذکورہ اصطلاحات کو ارشاد صاحب کے بیان کردہ مفہوم میں استعمال کرتا ہے، اس لئے اس حوالے سے، جیسا کہ ظاہر ہے ہمارے موقف کی تصدیق اور ارشاد صاحب کے دعویٰ کی تردید بخوبی ہو جاتی ہے۔ لیکن ارشاد صاحب اسے تسلیم کرنے کی بجائے نحاط بحث پیدا کر کے بات کو الجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اسپینوزا ان اصطلاحوں کو یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے مفہوم میں استعمال نہیں کرتا تو اس کا سبب یہ ہے کہ وہ عیسائی نہیں یہودی ہے۔ اب ذرا غور کیجئے تو ان کا یہ کہنا بالکل یہ کہنے کے مترادف ہے کہ اسپینوزا ان کے دعوے کی تائید نہیں کرتا تو اس کا سبب یہ ہے کہ وہ ہمارے دعوے کی تصدیق کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بالکل لایعنی تاویل ہے جو سراسر ان کے خلاف جاتی ہے

مگر ارشاد صاحب نہیں سمجھتے کہ جس بات کا سبب وہ پیش کر رہے ہیں اور جو سبب وہ پیش کر رہے ہیں دونوں ہی سے کوئی بھی چیز نہ تو ان کے دعوے کے اثبات کے لئے ضروری ہے اور نہ ہمارے دعوے کی تردید کے لئے درکار اس لئے کہ اسپینوزا جس مفہوم میں مذکورہ اصطلاحوں کو استعمال کرتا ہے جب اسی سے ارشاد صاحب کے دعوے کی تردید اور ہمارے موقف کی تصدیق بآسانی اور بخوبی ہو جاتی ہے تو پھر جس مفہوم میں وہ انہیں استعمال ہی نہیں کرتا اس کا سبب پیش کرنا ایک کارِ عبث کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ اور پھر لطف کی بات یہ ہے کہ اسپینوزا کی یہودیت بھی جسکی آڑ لے کر وہ غلط مبحث پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں بجائے خود بڑی مشکوک اور غیر یقینی سی چیز ہے اس لئے کہ یہودیوں نے تو اسپینوزا کو اپنے دین سے خارج ہی قرار دے دیا تھا مگر ارشاد صاحب ہیں کہ دوبارہ اسے یہودیت کی سند عطا کر رہے ہیں۔ خیر ہمیں اس پر تو کوئی اعتراض نہیں، مگر وہ یہ بات غالباً بھول گئے کہ انہوں نے خود ہی تو مذکورہ اصطلاحوں کا معروض لوگوس (Logos) کو قرار دیا ہے اور خود ہی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں لوگوس (Logos) کے مفہوم میں مذکورہ اصطلاحوں کا استعمال گویا اسپینوزا کی یہودیت کے لئے شجرِ ممنوعہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ حالانکہ کون نہیں جانتا کہ لوگوس کا تصور عیسائیت میں فلو یہودی کے واسطے سے آیا ہے۔ لہٰذا اسپینوزا کا یہودی ہونا تو مذکورہ اصطلاحوں کو اس مفہوم میں استعمال کرنے سے کسی صورت مانع نہیں ہو سکتا تھا۔ اب اگر اس کے باوجود وہ ان اصطلاحوں کو لوگوس یعنی یسوع مسیح کی نیچر کے مفہوم میں استعمال کرنے کی بجائے اس سے الگ، ایک مختلف مفہوم میں استعمال کرتا ہے تو اس کا سبب یہ نہیں کہ وہ یہودی تھا۔ بلکہ اس کا سبب وہی ہے جسے خود ارشاد صاحب بھی اچھی طرح جانتے ہیں مگر مانتے اس لئے نہیں کہ اس کا ماننا آپ اپنے ہی دعوے کی تردید کرنے کے مترادف ہے۔

اور اسپینوزا کا جو اقتباس ہم نے اس کی کتاب سے حوالے کے طور پر پیش کیا تھا، ارشاد صاحب اسے مسترد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ــــــ "جمال پانی پتی صاحب کو شاید معلوم نہیں کہ اسپینوزا عیسائی نہیں، یہودی تھا، اس لئے وہ ان اصطلاحات کو ...." اچھا اگر ہمیں یہ بات معلوم نہیں تھی تو ہم ارشاد صاحب کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ انہوں نے بتا دی۔ لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی والوں کو بھی یہ بات نہیں معلوم ہو اسپینوزا کے ہاں مذکورہ اصطلاحات کا بیان فطرت خالق کی فاعلی حیثیت (Natura Naturans) اور فطرت مخلوق کی انفعالی حیثیت (Natura Naturata) کے طور پر کرتے ہوئے دونوں حیثیتوں کے درمیان فرق وامتیاز کا ذکر کرتے ہیں اور نہیں جانتے کہ یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے سوا مذکورہ اصطلاحات کے کسی اور مفہوم میں استعمال کو اسپینوزا کی یہودیت نے غیر معتبر اور ناقابل قبول بنا دیا ہے۔ اب چونکہ ارشاد صاحب کا دعویٰ ہے کہ وہ ہمیں وہ کچھ بتا سکتے ہیں جو انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی بھی نہیں بتا سکتی؛ لہٰذا ہم قاموس فلسفہ کا متعلقہ اقتباس ان کی خدمت میں پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

در توقع رکھتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ ساتھ ان کی "بے خبری" پر بھی توجہ دیں گے اقتباس ملاحظہ ہوں:

Spinoza did distinguish between nature as active (*natura naturans*, and nature as passive product (*nature naturata)* ,and insofar as he identified God with nature as creative and self-sustaining rather than with nature as passive, he could speak of God as the immanent cause of the world. ۳

اور اس کے ساتھ ہی Great Books of the Western World کے مرتبین کی "بے خبری" کا بھی ایک نمونہ ہم ارشاد صاحب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں جن کا کہنا ہے کہ اسپینوزا نیچر کی ایک حیثیت کو خدا یعنی Natura Naturans اور دوسری حیثیت کو Natura Naturata کہتا ہے۔ ملاحظہ ہو متعلقہ اقتباس:

"But while the one and only substance which exists is at once nature and God, Spinoza identifies God only with the nature he calls "*natura naturans*" God is not reduced to the nature that falls within man's limited experience or understanding the ñature he calls "natura naturata." ۴

اسی طرح ایک اور صاحب ہیں جناب Stuart Hampshire جنہوں نے ایک پوری کتاب اسپینوزا پر لکھ ماری ہے اور باوجود اس کے کہ وہ یونیورسٹی کالج لندن میں فلسفہ پڑھاتے رہے اور فیلو آف نیو کالج آکسفورڈ بھی رہے، انہیں اتنا بھی نہ پتہ چل سکا کہ مذکورہ اصطلاحات کے جو معنی اسپینوزا کے ہاں وہ بتا رہے ہیں ان کی بنا پر تو ان کی پوری کتاب ہی دو کوڑی کی ہو کر رہ جائے گی۔ ذرا ان کی "بے خبری" کا اندازہ اس اقتباس سے کیجئے:

The created Universe*(Natura Naturata)* is the necessary expression of God's essential nature; it is meaningless to conceive God or Nature's creative power *(Natura Naturans)* as allowing the possibility of creating worlds other than the actual world; for this would be to imply that God as creative *(Natura Naturans)* is not co-extensive and identical with what is created*(Natura Naturata)*. ۵

اور یہی صاحب اپنی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ :

We think of Nature, in Spinoza's phrase, as Natura Naturans, Nature actively creating herself and deploying her essential powers in her infinite attributes and in the various modes of these attributes.

بس ــــــ زیادہ مثالوں کی تو نہ یہاں گنجائش ہے اور نہ ضرورت۔ اس لئے ہم انہی چند حوالوں پر اکتفا کرتے ہوئے ارشاد صاحب سے بس اتنی بات پوچھیں گے کہ مذکورہ اصطلاحوں سے مراد اگر یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے سوا اور کچھ نہیں تو کیا سبب ہے کہ مندرجہ بالا تمام حوالے اس بات کی تردید کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی ہماری اس بات کی تصدیق بھی کرتے ہیں کہ فطرت خالقہ Natura Naturans اور فطرت مخلوقہ Natura Naturata کی ہر دو اصطلاحات خدا اور عالم فطرت (یا کائنات) کے "مترادفات" کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں اور ان سے اشارہ ظہور کے فاعلی اور انفعالی اصولوں کی طرف بھی ہوتا ہے۔ اب اگر ان سب لوگوں کے جواب میں بھی ارشاد صاحب یہی فرمائیں کہ "انہیں شاید نہیں معلوم کہ اسپینوزا عیسائی نہیں یہودی تھا اور اسی لئے وہ مذکورہ اصطلاحوں کو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔" تو پھر خدارا کوئی ہمیں بتائے کہ فلسفہ کے استادوں کی اس غضب کی علمیت کا نتیجہ پاکستان میں فلسفہ کے زوال کی صورت میں نہیں نکلے گا تو اور کیا ہوگا اور اس پر صفِ ماتم نہیں بچھائی جائے گی تو کیا شادیانے بجائے جائیں گے۔

اچھا ــــــ نیچر سے متعلق ایک عنوان کا حوالہ ہم نے Great Books کے اشاریہ سے لے کر ارشاد صاحب کی خدمت میں محض اس لئے پیش کیا تھا کہ اس عنوان میں ایک تو Natura Naturans اور Natura Naturata کی ہر دو اصطلاحات خدا اور کائنات کے مفہوم میں استعمال ہوئی تھیں اور دوسرے اسپینوزا کا حوالہ بھی اسی عنوان کے تحت درج شدہ فہرست میں موجود تھا۔ وہ عنوان یہ تھا :

Nature as the universe on tne totality of things the identificaticn of God and nature; the distinction between *natura naturans* and *natura naturata.*

اب جن مفکرین کے ناموں اور کتابوں کی فہرست اس عنوان کے تحت درج تھی اس میں اسپینوزا کے ہاں زیر بحث اصطلاحات کی نشاندہی کرتے ہوئے ہم نے کہا تھا کہ اس فہرست میں چونکہ اکوناس اور آگسٹائن وغیرہ کسی

کیتھولک مفکر کا نام شامل نہیں، لہٰذا اس سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ان اصطلاحات کا کوئی لازمی تعلق کیتھولک فلسفے سے نہیں۔ اس پر ارشاد صاحب نے ایک عجیب و غریب مطالبہ ہم سے یہ کیا ہے کہ "اس فہرست میں شامل دوسرے مفکرین نے بھی اگر مذکورہ اصطلاحات برتی ہیں تو جمال پانی پتی صاحب نکال کر دکھائیں۔" خیر اگر دوسرے مفکرین کے حوالوں کے بغیر ارشاد صاحب کی تشفی نہیں ہو سکتی تو وہ بھی ہم آگے چل کر ضرور پیش کریں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس میں اس فہرست کی کیا تخصیص ہے؟ وہ حوالے تو کہیں سے بھی پیش کئے جا سکتے ہیں، مگر ارشاد صاحب کہتے ہیں کہ نہیں، حوالے اسی فہرست سے پیش کئے جائیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ارشاد صاحب کو لوگوں کی عبارتوں سے ایسے نتائج اخذ کرنے میں یدطولیٰ حاصل ہے جو ان کی اپنی مراد نہیں ہوتے۔ چنانچہ ہم سے بھی ایک ایسی ہی بات منسوب کرتے ہیں جس کا کوئی دعویٰ ہم نے نہیں کیا۔ مذکورہ فہرست کے بارے میں جو کچھ ہم نے کہا وہ "روایت" کے صفحات میں محفوظ ہے۔ بلکہ اب تو خود ارشاد صاحب بھی تسلیم کر چکے ہیں کہ اس فہرست میں سب نام، ایسے ہی مفکرین کے شامل ہیں جن کے نظامِ فکر پر مادیت، نیچریت یا Pantheism کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور ہم نے بھی یہی کہا تھا کہ اس فہرست میں اکوئناس اور آگسٹائن وغیرہ کسی ایسے کیتھولک مفکر کا نام موجود نہیں جو مذکورہ اصطلاحوں کا تعلق کیتھولک فلسفہ سے ثابت کر سکے گویا ہم نے اتنی ہی بات کہی جتنی کہ ہمیں کہنی چاہیے تھی۔ ہم نے ایسا کوئی دعویٰ نہیں کیا کہ درجن بھر مفکرین میں سے ہر ایک نے مذکورہ اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ بلکہ اس کی ضرورت بھی نہیں تھی اس لئے کہ ہمارے دعوے کے ثبوت میں ایک اسپینوزا ہی کی مثال کافی تھی۔ سو وہ ہم نے پیش کر دی۔ اب اگر محمد ارشاد کو ہماری تردید ہی منظور تھی تو اس کا صحیح طریقہ یہ تھا کہ وہ اسپینوزا کو جدید فلسفہ کی بجائے کیتھولک فلسفہ کا نمائندہ ثابت کرتے۔ لیکن چونکہ وہ ایسا نہیں کر سکتے تھے اس لئے اس کی بجائے پہلے تو انہوں نے کہا کہ وہ یہودی ہے۔ لیکن جب اس کی یہودیت سے بھی کام چلتا نظر نہ آیا تو دور از کار توجیہات اور بے سروپا تنقیحات کے بعد بالآخر اعتراف کرنا ہی پڑا کہ Pantheist ہے۔

اور ہاں ارشاد صاحب نے یہ جو فرمایا کہ اکوئناس اور آگسٹائن جیسے کیتھولک مفکرین کا نام مادیت پرستوں اور نیچریوں کی فہرست میں نہیں ہو سکتا تھا تو کیا اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر اکوئناس اور آگسٹائن وغیرہ کیتھولک مفکرین پر مشتمل کوئی ایسی فہرست ہوتی جس پر مادیت پرستوں اور نیچریوں کی چھاپ نہ ہوتی تو وہ اس سے مذکورہ اصطلاحوں کے کیتھولک فلسفہ کی اصطلاحات ہونے کا ثبوت فراہم کر سکتے تھے۔ اگر ایسا ہے تو ہم ان کی آسانی اور سہولت کی خاطر ایسی فہرست کی نشاندہی بھی کر سکتے ہیں ملاحظہ ہو Great Books کے اسی اشاریے میں صفحہ نمبر ۱۱۳۳ پر درج ذیل عنوان کے تحت مطلوبہ فہرست موجود ہے:

The unity of God and the world: the distinction between *natura naturans* and *natura naturata.*

اس عنوان کے تحت جہاں ڈیکارٹ، اسپینوزا اور کانٹ وغیرہ کے حوالے درج ہیں، وہیں عہد نامہ قدیم و جدید بحیثیت
سینٹ اگسٹائن اور سینٹ اکوئیناس جیسے کیتھولک مفکرین کے حوالے بھی موجود ہیں۔ اب ہم ارشاد صاحب سے یہ تو
نہیں پوچھیں گے کہ اگر پہلی فہرست میں اسپینوزا جیسے Pantheist کے ساتھ کوپرنیکس اور ایپیقورس جیسے
مادیت پرستوں اور ڈارون اور ڈیکارٹ جیسے نیچریوں کو اس بات نے یکجا کیا تھا کہ ان کے خیال میں نیچر خود ہی
"ہم کوزہ و ہم کوزہ گر و ہم گِلِ کوزہ" تھی تو اس فہرست میں عہد نامہ قدیم و جدید، سینٹ اگسٹائن، سینٹ اکوئیناس،
ڈانٹے اور ملٹن جیسے لوگوں کے ساتھ اسپینوزا جیسے Pantheist اور ڈیکارٹ جیسے نیچری
کس اعتبار سے یکجا ہوئے ہیں۔ ہاں یہ ضرور چاہیں گے کہ وہ اس فہرست میں شامل سینٹ اگسٹائن یا سینٹ اکوئیناس
جیسے کیتھولک مفکرین کے ہاں سے Natura Naturans اور Natura Naturata
کی اصطلاحوں کے ایسے حوالوں کی نشاندہی کریں جن سے مذکورہ اصطلاحوں کے کیتھولک
فلسفہ کی اصطلاحات ہونے کا ثبوت ملتا ہو۔ لیکن اگر وہ ایسا نہ کر سکیں جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ وہ نہ کر سکیں گے،
تو کم از کم اتنا ضرور بتا دیں کہ ایک دعوائے بے دلیل کی توجیہ کے لئے اسپینوزا کی یہودیت جیسی دور از کار تاویلات
سے کب تک کام چلائیں گے۔

بہر حال مذکورہ اصطلاحوں کے معنی و مفہوم کے سلسلہ میں ہمارا موقف کیا ہے اس کی طرف چند اشارے
ہم پہلے بھی کر چکے ہیں اور ان کی تصدیق بھی اسپینوزا کے سلسلہ میں پیش کئے جانے والے حوالوں سے ہو چکی ہے
اب ہم اسی سلسلہ میں کچھ اور حوالے ارشاد صاحب کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں اور جیسا کہ اسپینوزا کے
سلسلہ میں پیش کئے جانے والے حوالوں سے یہ بات واضح ہو چکی ہے، ان حوالوں سے مزید واضح ہو جائے گی
کہ زیر بحث اصطلاحات کے معنی و مفہوم کی طرف جو اشارے ہم نے کئے ہیں ان کی تصدیق تو بے شک ان سے
ہوتی ہے، مگر ارشاد صاحب کا دعویٰ بے اصل ہی قرار پاتا ہے۔ اب سب سے پہلے انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ
ایتھکس کی یہ عبارت دیکھئے:

"Pantheism at the other extreme, by identifying God as *'Natura Naturans'* with the world as *'Natura Naturata'*, also made all reality 'an impersonal', non moral system of necessity." ھ

اس اقتباس سے Pantheism میں خدا کا بحیثیت فطرت خالقہ (Natura Naturans) اور کائنات کا بحیثیت فطرت مخلوقہ (Natura Naturata)، ایک دوسرے کا عین ہونا تو معلوم ہوا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ یسوع مسیح کی نیچر سے مذکورہ اصطلاحات کا کیا تعلق ہے۔ تو اس تعلق کا سراغ لگانے کے لئے آیئے شوپن ہار سے رجوع کریں۔ شوپن ہار کا کہنا ہے کہ:

"Such an absolute system of physics as described above, which would leave no room for any metaphysics, would make natura naturata (created nature) into natura naturans (creative nature). It would be physics seated on the throne of metaphysics."

اب شوپن ہار لاکھ یہودی سہی۔ مگر فلو یہودی کی روایت کے حوالے سے مذکورہ اصطلاحات کو ارشاد صاحب کے بیان کردہ مفہوم میں استعمال کرنے کا حق اسپینوزا سے کہیں زیادہ رکھنے کے باوجود وہ بھی مذکورہ اصطلاحات پر یسوع مسیح کی الوہی یا بشری نیچر کا سایہ تک نہیں پڑنے دیتا۔ اچھا تو آیئے R.G. Collingwood صاحب کو دیکھیں کہ وہ اس باب میں کیا فرماتے ہیں۔ ان کی کتاب Idea of Nature کے صفحہ نمبر ۳۵ پر یہ عبارت ملتی ہے:

A world is thus a thing that makes itself wherever a vortex arises in the Boundless; hence a world is also a world-maker or a god. The *natura naturata* of this world (to anticipate a very much later distinction) is finite in extent and in the duration of its life; but its *natura naturans* is the creative nature of the Boundless and of its rotary movement, and hence eternal and infinite.

اب باوجود اس کے کہ کولنگ ووڈ صاحب یہودی بھی نہیں ان کی مندرجہ بالا عبارت بھی ارشاد صاحب کے موقف کے بالکل خلاف جاتی ہے اور گو کہ ان کی کتاب میں مذکورہ اصطلاحات کا استعمال آگے چل کر بھی ہوا ہے مگر وہاں بھی ارشاد صاحب کی تسکین کا کوئی پہلو ان کی عبارت سے نہیں نکلتا۔ ملاحظہ ہو Idea of Nature (صفحہ نمبر ۹۴) سے ایک اور اقتباس:

'The naturalistic philosophy of the Renaissance regarded nature as something divine and self-creative; the active and passive sides of this one self-creative being they distinguished by distinguishing *natura naturata*, or the complex of natural changes and processes, from *natura naturans*, or the immanent force which animates and directs them."

اور حسین نصر صاحب اس باب میں کیا فرماتے ہیں۔ یہ بھی دیکھ لیجئے :

The concern of the Ikhwan in describing nature is more with what the Latins, with a somewhat different connotation, called *natura naturans* and not so much with *natura naturata*, which forms the subject matter of the modern natural sciences. ۱۰ھ

لیجئے حسین نصر کا حوالہ بھی ارشاد صاحب کے حق میں نہیں، ان کے خلاف ہی گیا۔ اب ہمیں اندیشہ ہے کہ زیادہ حوالے کہیں ارشاد صاحب کی طبیعت پر گراں نہ گذریں کہ وہ حوالوں سے ذرا دور ہی رہنا پسند کرتے ہیں۔ اور اگر کبھی ان سے پالا پڑ ہی جائے تو حوالہ پیش کرنے والے یا خود صاحب حوالہ میں کوئی نہ کوئی عیب نکال کر (مثلاً اسے یہودی یا اعرابی قرار دے کر) ان سے پیچھا چھڑانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن یہ حوالے تو خود انہی کی فرمائش پر پیش کئے جا رہے ہیں۔ وہ چاہتے تھے کہ اسپینوزا کے علاوہ دوسرے مفکرین کے حوالے بھی پیش کئے جائیں۔ اور ہم نے وعدہ کیا تھا کہ پیش کریں گے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس کا ایک اور حوالہ جو مذکورہ اصطلاحات کے سلسلہ میں خاصا معنی خیز ہے، وہ بھی ارشاد صاحب کی خدمت میں پیش کر دیا جائے۔ ملاحظہ ہو

(If 'nature' therefore, is to be defined in the strict and limited sense in which the word is often employed – *natura naturata* contrasted with *natura naturans*, to adopt the terms which James Ward has made familiar—it is probably true that the conception involved has never presented itself to the Indian mind, or, if suggested has failed to win acceptance within more than a very limited and entirely unrepresentative circle). ۱۱ھ

اور اب جیمز وارڈ کا نام آیا ہے تو ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں اس کی گواہی کو بھی چھپا کر نہ رکھا جائے۔ ملاحظہ ہو اس کی کتاب سے بھی ایک اقتباس؛

"So far as nature is routine, natura naturata as Spinoza called it—so far, I mean, as it is like wheel-work or mechanism—so far some scheme of pure mechanics is spontaneous and living, natura naturans, so far that scheme, though still as true as ever, ceases to apply at all: its conclusions hold, but its premises no longer fit the facts."[۱۲۶]

لیجئے اسپینوزا سے جیمز وارڈ تک اتنا فاصلہ طے کرنے کے باوجود ابھی ہمیں اس بات کا تو کوئی سراغ نہ مل سکا کہ مذکورہ اصطلاحات کا یسوع مسیح کی نیچر سے کیا تعلق ہے۔ مگر جیمز وارڈ کے ہاں اسپینوزا کے ذکر سے لگتا ایسا ہے جیسے بات گھوم پھر کر واپس اسپینوزا ہی پر آجائے گی۔ اس لئے واپس اسپینوزا کی طرف جانے کی بجائے کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ ارشاد صاحب اب ایک حوالہ شیخ عیسیٰ نورالدین کا بھی برداشت کرلیں جو اپنی کتاب Dimensions of Islam میں کہتے ہیں کہ:

This distinction between *Jawhar al-haba* and *Tabi at al-kull* is not without analogy with the distinction which Hindu doctrine establishes between *Prakriti* (which is none other than *Natura naturans*) and *Vikritis* (*Natura naturata*), this latter term signifying Substance in so far as it is differentiated or 'actualized' in its productions.[۱۲۷]

بس — اب ہم زیادہ حوالوں کا بوجھ ارشاد صاحب پر لادنا نہیں چاہتے۔ اس لئے فی الوقت انہی چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہوئے اپنی ایک غلطی کا اعتراف ضروری سمجھتے ہیں اور وہ یہ کہ اپنے سابقہ مضمون میں ہم نے تھامس اکونیاس کی کتاب "Summa Theologica" کے حوالے سے مذکورہ اصطلاحات کی جو نشاندہی کی تھی وہ درست نہیں۔ اس لئے کہ یہ اصطلاحات اس کتاب میں موجود نہیں۔ یہ فروگذاشت سہو طبیعت کا نتیجہ تھی اور اس کی نشاندہی کے لئے میں ارشاد صاحب کا ممنون ہوں۔ بہرحال اس فروگذاشت کا سبب بھی انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی کی ایک عبارت تھی۔ اصل عبارت (مع حوالہ) انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی میں اس طور پر موجود ہے:

In Thomas Aquinas, too, God can be called *natura naturans* and the contrast made with *natura naturata*, the creating contrasted with the created nature (Summa Theologica IIa-IIae, 85, 6).

اب ہماری فروگذاشت کے باوجود یہاں بھی اصل بات دیکھنے کی یہ ہے کہ Summa Theologica میں نہ سہی، انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی کی مندرجہ بالا عبارت ہی میں سہی، Natura Naturans اور Natura Naturata کی دونوں اصطلاحات بہر حال استعمال ہوئی ہیں اور جس طور پہ استعمال ہوئی ہیں۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ اول الذکر اصطلاح خدا کے مترادف اور مؤخر الذکر کائنات کے مترادف ہے۔ گویا ہماری غلطی کے باوجود اس کے اعتراف کا نتیجہ بھی ارشاد صاحب کے حق میں نہیں، ان کے خلاف ہی نکلتا ہے اور ثابت اس سے بھی یہی ہوتا ہے۔ ؎

خجل نزراستی خویش می تواں کردن
نم بجان کج اندیشی می تواں کردن

اب ارشاد صاحب سے گذارش ہے کہ وہ ان حوالوں کو بغور دیکھ لیں اور یہ بھی دیکھ لیں کہ سب حوالے اپنی جگہ پہاڑ کی طرح اٹل ہیں۔ وہ چاہیں بھی تو انہیں اپنی جگہ سے نہیں ہلا سکتے۔ پھر یہ حوالے جن لوگوں کے ہیں ان میں یہودی، عیسائی، مسلمان، اہلِ روایت، اہلِ جدیدیت، غرض ہر مذہب و ملت اور ہر مکتبۂ فکر کے لوگ شامل ہیں۔ اور کچھ انشدان میں کوئی بھی ایسا نہیں جو مذکورہ اصطلاحات کو اس مفہوم میں استعمال کرتا ہو جسے ارشاد صاحب ان اصطلاحات کا درست مفہوم بتلاتے ہیں۔ گویا ارشاد صاحب کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی مذکورہ اصطلاحات کے درست مفہوم سے واقف نہیں اور سب کے سب (عسکری کی طرح) اٹکل سے مطلب اخذ کرتے ہیں۔ خیر درست مفہوم کو ہم ارشاد صاحب ہی کے پاس چھوڑ کر مندرجہ بالا حوالوں کے حوالے سے غور کریں تو مذکورہ اصطلاحات کے معنی و مفہوم کی مندرجہ ذیل صورتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ خدا کو Natura Naturans اور کائنات (یا جمیع اشیائے مخلوقہ) کو Natura Naturata کے مترادف سمجھنا۔

۲۔ نیچر کی فاعلی اور انفعالی صفات پہ Natura Naturans اور Natura Naturata کا اطلاق کرنا۔

۳۔ نیچر ہی کو ایک اعتبار سے Natura Naturans یعنی خدا اور ایک اعتبار سے

Natura Naturata یعنی کائنات (یا عالم فطرت) کہنا Pantheism

۴۔ پراکرتی (یا مادہ اولیٰ) پر Natura Naturans کا اور وکرتی (یا مادہ ثانوی) پر Natura Naturata کا اطلاق۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت خالقہ (Natura Naturans) اور فطرت مخلوقہ (Natura Naturata) کی اصطلاحوں کا اطلاق کبھی خدا اور فطرت (یا کائنات) پر ہوتا ہے اور کبھی نیچر ہی کے دو مختلف پہلوؤں پر۔ رادرہاں ارشاد صاحب کی آسانی اور سہولت کی خاطر کہا جا سکتا ہے کہ کبھی یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر پر بھی) اور اسی اعتبار سے ان کے معنی و مفہوم کی صورتیں متعین ہوتی ہیں مگر ارشاد صاحب کہتے ہیں کہ نہیں۔ یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے سوا ان کا اور کوئی مفہوم نہیں ہو سکتا۔ اور جو کوئی انہیں اس مفہوم کے سوا کسی اور مفہوم میں استعمال کرتا ہے وہ ان کے نزدیک یا تو سیودی ہے یا زاجاہل ــــ گویا جو بات ان کے احاطہ علمی سے باہر ہے وہ ان کے نزدیک یکسر غلط ہے اور اس کا جاننے اور ماننے والا خاطی یا عاصی ہے۔ سو عسکری صاحب پر ان کا اعتراض بھی ان کے اسی زعم باطل کی پیداوار ہے۔ وہ نہ تو یہ بات سمجھتے ہیں نہ سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ عسکری صاحب کی کتاب میں جہاں یہ اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں وہاں اس مفہوم سے کوئی بحث نہیں جسے وہ ان اصطلاحات کا "درست مفہوم" قرار دیتے ہیں یعنی وہاں گفتگو یسوع مسیح کی نیچر پر نہیں، اس تبدیلی پر ہو رہی ہے جو نشاۃ ثانیہ کے دور میں لفظ "فطرت" کے مفہوم میں واقع ہوئی۔ اور عسکری صاحب بکم و بیش وہی بات کہہ رہے ہیں جس کی پرچھائیں شوپن ہار کے شعور پر پہلے ہی سے پڑ رہی تھی۔ وہ بھی عسکری ہی کی طرح مابعد الطبیعات کی جگہ طبیعیات کو یا غیر مادی شے کی جگہ مادی شے کو دے کر Natura Naturata کو Natura Naturans کے تخت پر بٹھانے کی بات کرتا ہے۔ لیکن شوپن ہار کے اندیشے عسکری صاحب تک آتے آتے واقعات کی صورت اختیار کر چکے تھے۔ لہٰذا وہ یہی بات بانداز دگر کہتے ہیں تو ارشاد صاحب بات کو سمجھے بغیر اعتراض جڑ دیتے ہیں کہ وہ ان اصطلاحات کے درست مفہوم سے اسی طرح ناواقف تھے جیسے وہ شخص جو نو بانیوں اور شفالوؤں میں کوئی تمیز نہیں کر سکتا۔ خیر نو بانیوں اور شفالوؤں کی حقیقت تو اب انہیں ہمارے پیش کردہ حوالوں سے بخوبی معلوم ہو ہی گئی ہو گی، اور یہ بھی پتہ چل گیا ہو گا کہ مذکورہ اصطلاحات کے درست مفہوم سے درحقیقت کون واقف ہے اور کون واقف نہیں۔ لہٰذا ہم ان باتوں کی تفصیل میں جانا تو ضروری نہیں سمجھتے۔ البتہ عسکری صاحب پر گرفت کے سلسلہ میں انہیں جو خوش فہمی ہے اس کے بارے میں اتنی بات ضرور عرض کریں گے کہ ؎

عنقا شکار کس نہ شود دام باز چیں!

کایں جا ہمیشہ باد بدست است دام را

اچھا آئیے اب ذرا ارشاد صاحب کے بیان کردہ اس مفہوم کو بھی دیکھ لیں جس سے انکار نہ کرنے کے باوجود ہم اس پر براہِ راست بات کرنے سے ابھی تک گریز کر رہے تھے۔ اس مفہوم کے سلسلہ میں ارشاد صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بات Natura Naturata اور Natura Naturans

ت چلی تھی، میں نے کسی قسم کی تفصیلات میں پڑے بغیر دو ٹوک الفاظ میں کہہ دیا تھا کہ پہلی اصطلاح سے مراد یسوع مسیح کی ڈوائین نیچر ہے اور دوسری سے مراد ان کی ہیومن نیچر ہے۔ جمال پانی پتی صاحب ...... پیچ در پیچ تاویلوں اور تعبیروں سے گزرنے کے باوصف میری اس بات کی تردید نہ کر سکے کہ پہلی کا مدلول یسوع مسیح کی ڈوائن نیچر اور دوسری کا مدلول ہیومن نیچر ہے۔ بہ خیر فی الحال تردید و تائید کی بات سے قطع نظر، ہم کہتے ہیں کہ ارشاد صاحب کا یہ بیان درست نہیں کہ انہوں نے مذکورہ اصطلاحات کا مطلب کسی قسم کی تفصیلات میں پڑے بغیر دو ٹوک الفاظ میں بیان کر دیا تھا۔ وہ اگر بھول رہے ہیں تو ہم انہیں یاد دلانا ضروری سمجھتے ہیں کہ بات عسکری صاحب کے ہاں مذکورہ اصطلاحات کے استعمال سے چلی تھی اور انہوں نے عسکری صاحب پر ان اصطلاحات کے درست مفہوم سے ناواقف ہونے کا اعتراض کرتے ہوئے انہیں کیتھولک فلسفہ کی اصطلاحیں قرار دیا تھا۔ اور اس کے ساتھ ہی ہر دو اصطلاحات کا "درست مفہوم" بھی کیتھولک عقائد کی رو سے پوری تفصیل کے ساتھ ان الفاظ میں بیان کیا تھا کہ :

"یہ اصطلاحیں کیتھولک فلسفے کی ہیں۔ کیتھولک عقائد کی رو سے یسوع مسیح میں دو نیچر پائی جاتی ہیں الوہی (Divine) اور بشری (Human) الوہی نیچر کے اعتبار سے وہ باپ میں شریک ہیں۔ باپ اور بیٹے میں فرق نیچر اور ذات (Essence) کا نہیں، اقانیم کا ہے۔ باپ کو بیٹے کا خالق کہنا کفر ہے۔ باپ کی طرح بیٹا بھی ازلی ہے اور جس طرح باپ خالق ہے اس طرح بیٹا بھی۔ Natura Naturans سے مراد ہے یسوع مسیح کی الوہی نیچر جو فطرت خالقہ (Creative Nature) ہے اور (Natura Naturata) سے مراد ہے یسوع مسیح کی بشری نیچر جو فطرت مخلوقہ (Created Nature) ہے۔ محمد حسن عسکری نے درست معلومات نہ ہونے کے سبب اٹکل سے کام لیا ہے۔"

مذکورہ اصطلاحات کے مفہوم کی اس تشریح و تفسیر کے بعد پتہ نہیں اور کون سی تفصیلات ایسی باقی رہ گئی تھیں جن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارشاد صاحب کہتے ہیں کہ میں نے کسی قسم کی تفصیلات میں پڑے بغیر دو ٹوک الفاظ میں ان اصطلاحات کا مفہوم بیان کر دیا تھا۔ اگر وہ تفصیلات بھی اس تشریح و تفسیر کے ساتھ شامل ہوتیں تو خدا ہی جانے کہ اس مفہوم کی اور کیا گت بنتی۔ بہرحال جتنی اور جیسی تفصیلات انہوں نے بیان کیں بات کو الجھانے کے لئے وہی کیا کم تھیں کہ وہ ان میں مزید تفصیلات کا اضافہ بھی کرتے۔

اب چونکہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہر دو اصطلاحات کا مطلب فطرت خالقہ (Creative Nature)

اور فطرتِ مخلوقہ (Created Nature) کے سوا اور کچھ نہیں۔ اور یہ معنی ہمارے نزدیک کسی بھی طرح یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر پر دلالت نہیں کرتے۔ اسلئے ہمارا کہنا ایک تو یہ تھا کہ مذکورہ اصطلاحات کا یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے کوئی لازمی تعلق نہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ باپ اور بیٹے میں فرق نیچر اور ذات کا نہیں، اور بیٹا بھی باپ ہی کی طرح خالق اور ازلی ہے تو پھر یسوع مسیح کی فطرت میں فطرتِ خالقہ اور فطرتِ مخلوقہ کا امتیاز کیا معنی رکھتا ہے؟ چند ایسے ہی سوالات تھے جو ہم نے ارشاد صاحب کے بیان کردہ مفہوم کے سلسلہ میں اٹھائے تھے۔ چونکہ ان سوالات کا کوئی جواب ان سے بن نہ پڑا اس لئے وہ یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ ـــــــ "میں نے مذکورہ اصطلاحات کے حوالے سے کیتھولک عقائد من وعن بیان کئے تھے۔ لیکن ان عقائد کو میں خرافات سمجھتا ہوں۔ آیا یہ عقائد بحیثیت عقائد کے درست ہیں۔ اس کے دفاع کی کوئی ذمہ داری مجھ پر عائد نہیں ہوتی۔" خیر اپنی بیان کردہ کسی بھی بات کو خرافات کہنے یا سمجھنے کا حق تو کوئی بھی ان سے نہیں چھین سکتا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جس بات کو وہ خرافات سمجھتے ہیں اور جس کے دفاع کی ذمہ داری بھی وہ قبول نہیں کرتے، آخر اسے بیان کرنے کی زحمت ہی کیوں فرماتے ہیں۔ یہ عجیب بات ہے کہ پہلے ایک مفہوم کو وہ ان اصطلاحات کے درست مفہوم کے طور پر بیان کرتے ہیں اور پھر اسی کو خرافات قرار دے کر اس کے دفاع کی ذمہ داری سے دستبردار بھی ہو جاتے ہیں۔ بہت خوب! اور اس پر انہیں یہ دعویٰ بھی ہے کہ وہ ایک علمی بحث کر رہے ہیں۔ لیکن ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ کیا ان عقائد کا مذکورہ اصطلاحوں کے مفہوم سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر نہیں تو انہیں بیان کرنا بجائے خود ایک فعل عبث کے مرتکب ہونے کے برابر تھا۔ اور اگر تعلق ہے تو وہ تعلق واضح ہونا چاہیئے۔ ان عقائد کو بحیثیت عقائد کے درست ثابت کرنے کی ذمہ داری یقیناً ان پر نہیں۔ لیکن ان سے مذکورہ اصطلاحات کے ربط کو واضح کرنے کی ذمہ داری بہر حال انہی کی ہے۔ ہمارا سوال ارشاد صاحب سے یہ نہیں تھا کہ یسوع مسیح کی الوہی نیچر اور بشری نیچر کے عقائد بجائے خود درست ہیں یا نہیں۔ ہاں ہمارا سوال ان سے یہ ضرور تھا اور ہے کہ فطرتِ خالقہ (Natura Naturans) اور فطرتِ مخلوقہ (Natura Naturata) کے تصور کا اگر کوئی ربط اور تعلق یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے ہے تو اس ربط اور تعلق کو واضح ہونا چاہیئے یعنی ہمیں معلوم ہونا چاہیئے کہ یسوع مسیح کی الوہی نیچر کو فطرتِ خالقہ (Natura Naturans) کہنا کس اعتبار سے درست ہے اور ان کی بشری نیچر کو فطرتِ مخلوقہ (Natura Naturata) کہنا کیوں صحیح ہے؟ اور ظاہر ہے کہ اس بات کی وضاحت کیتھولک عقائد ہی کی رو سے ہوگی نہ کہ ان کے برعکس اور اس وضاحت کا اس کے سوا اور کیا طریقہ ہے کہ یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے عقیدے کو ان اصطلاحات سے مربوط کر کے دیکھا جائے۔ اب عقیدہ چونکہ ارشاد صاحب نے بیان کر دیا تھا اس لئے ہم نے کوشش کی

کہ اسے مذکورہ اصطلاحات سے ربط دے کر دیکھیں۔ لیکن ہماری کوشش کے باوجود یہ ربط واضح نہ ہو سکا۔ اور اس سے کوئی اشکال پیدا ہوا تو اس کے دفاع کی ذمہ داری کس پر ہے۔ ارشاد صاحب کہتے ہیں کہ ان پر نہیں۔ کیوں نہیں؟ کیتھولک فلسفہ کی اصطلاحات کا مطلب تو بیان وہ کریں اور اس کے نتیجہ میں کوئی اشکال پیدا ہو تو اسے دور کرنے کی ذمہ داری ان پر نہیں تو کیا اسے دور کرنے کے لئے آسمان سے حضرت یسوع مسیح خود اتر کر آئیں گے؟ ارشاد صاحب کو چاہیئے تھا کہ یا تو وہ ہمارے اعتراضات کا جواب کیتھولک فلسفہ کی رو سے دے کر اشکال کو دور کر دیتے، یا تسلیم کر لیتے کہ ہمارے اعتراضات درست ہیں اور مذکورہ اصطلاحات کا کوئی لازمی تعلق یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے نہیں۔ بس یہی دو صورتیں ان کے سامنے تھیں۔ مگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی بجائے میدان ہی چھوڑ کر بھاگ کھڑے ہوتے ہیں اور سیدھے سکوٹس اری جینا کے پاس جا کر دم لیتے ہیں جو نیچر کی تقسیم چار مختلف انواع میں کرتا ہے۔ مگر جس اعتراض سے بھاگ کر سکوٹس کے پاس آئے تھے اس سے تو یہاں بھی مفر نہیں کہ یہاں بینے گینوں پہلے ہی سے موجود ہیں ور سکوٹس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ نیچر (Natura) کا اطلاق وجود مطلق یا وجود کلی (Universal Being) پر درست نہیں۔ مگر ٹھہریئے گینوں اور سکوٹس کے معاملہ کو دیکھنے سے پہلے ہمیں محمد ارشاد ہی کو دیکھنا چاہیئے کہ وہ سکوٹس کے پاس آ کر کیا کرتے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں آ کر پہلے تو وہ ایک نظر سکوٹس کی چاروں اقسام پر ڈالتے ہیں اور پھر چاروں میں سے دوسری قسم کو اپنے مفید مطلب سمجھ کر اطمینان کا سانس لیتے ہیں۔ چنانچہ مذکورہ اصطلاحات کا مفہوم بھی اب وہ اسی دوسری قسم کے ذریعہ متعین کرتے ہیں۔ مگر اب ہر دو اصطلاحات کا مطلب وہ الگ الگ بیان نہیں کرتے یعنی یہ نہیں کہتے کہ Natura Naturans سے مراد ہے یسوع مسیح کی الوہی نیچر جو فطرت خالقہ ہے اور Natura Naturata سے مراد ان کی بشری نیچر ہے جو فطرت مخلوقہ ہے۔ اس کی بجائے اب وہ ہر دو اصطلاحات کو جمع کر کے ان کا مفہوم بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کا مطلب ہے God as prolated cause یعنی لوگوس یعنی یسوع مسیح اب ان کا کہنا ہے کہ Natura Naturans اور Natura Naturata ہر دو اصطلاحات کا معروض ایک ہی ہے الگ الگ نہیں اور سکوٹس کی دوسری قسم اس کی پوری پوری تائید کرتی ہے۔ وہ اب بڑے اعتماد کے ساتھ جم کر بولتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمیں یا تو ان کے بیان کردہ مفہوم کو تسلیم کرنا پڑے گا یا ان اصطلاحات ہی کو خیرباد کہنا ہوگا۔ سکوٹس کے موقف کو من وعن بیان کرنے کے لئے اب انہوں نے برٹرینڈ رسل کی کمک بھی حاصل کر لی ہے جو اس کی دوسری قسم کی تعبیر افلاطون کے اعیان Ideas یا Prototypes سے کرتے ہیں اور خود ارشاد

صاحب انہیں ابن عربی کے اعیان ثانیہ کے مترادف ٹھہراتے ہیں۔ یہ دوسری قسم جن اعیان (Ideas) یا Prototype پر مشتمل ہے، رسل صاحب ان کے مجموعہ کو لوگوس (Logos)

اور ارشاد صاحب (ابن عربی کی اصطلاح میں) عین الاعیان یا تعین اوّل بتاتے ہیں گویا رسل صاحب سکوٹس کے اندر سے افلاطون برآمد کرتے ہیں، اور ارشاد صاحب اس کے اندر ابن عربی ڈال دیتے ہیں اور اس درآمد برآمد کے ذریعے وہ ہمیں مذکورہ اصطلاحات کا مفہوم بے کم و کاست بتلانے کی کوشش کرتے ہیں — خیر رسل کا شمار تو ارشاد نے سکوٹس کے موقف کو من وعن بیان کرنے والوں میں کیا ہے لہٰذا ہم اس پر تو کوئی تبصرہ کرنا نہیں چاہتے۔ مگر ابن عربی کے اعیان ثانیہ کو سکوٹس کی دوسری قسم کے مفہوم کا حامل قرار دینا ہمارے نزدیک محل نظر ہے اس لئے کہ انہیں نہ تو مخلوق (Created) کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی خالق (Creating)

مخلوق اس لئے نہیں کہ یہ معلومات الٰہیہ ہیں اور علم حق کے ساتھ قائم اور اس کی طرح قدیم اور غیر مخلوق ہیں۔ اور خالق کا اطلاق ان پر اس لئے درست نہیں کہ یہ تو خود ہی حق تعالیٰ سے طلب وجود کرتے ہیں اور جب ان پر اسماء و صفات الٰہی کی تجلی پڑتی ہے تو مخلوقات وجود میں آتی ہیں۔ چنانچہ یہ دونوں باتیں سکوٹس کی دوسری قسم (وہ جو تخلیق کی جاتی ہے اور خود بھی تخلیق کرتی ہے) کے بنیادی اقتضاء کے خلاف جاتی ہیں۔ اور ثابت کرتی ہیں کہ جس بات کا الزام وہ گینوں کو دیتے تھے، ارشاد صاحب خود اسی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ یعنی سکوٹس کے بیان میں وہ معانی داخل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جو اس کا اپنا منشا نہیں۔

علاوہ ازیں سکوٹس کی دوسری قسم جسے وہ Natura Naturans اور Natura Naturata کی ہر دو اصطلاحات کا مدلول بتاتے ہیں، اس کی تعبیر رسل کے نزدیک تو یہ ہے کہ یہ افلاطون کے اعیان ہیں جو مخلوق ہیں۔ اور ارشاد صاحب انہیں ابن عربی کے اعیان ثابتہ کے مترادف بتاتے ہوئے ان کے بارے میں ابن عربی کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ — "اعیان مرتبۂ ثبوت میں ازلی اور غیر مخلوق اور مرتبۂ وجود میں حادث اور مخلوق ہیں۔" اور جیسا کہ قرائن سے ظاہر ہے ابن عربی کا یہ قول انہوں نے رسل کے قول کی مطابقت میں اعیان ثابتہ کو "مخلوق" قرار دینے کے لئے پیش کیا ہے۔ لیکن ابن عربی کی مراد کو سمجھنے میں وہ یہاں بھی اسی طرح ناکام رہے ہیں جس طرح ایک دوسرے مقام پر جہاں انہوں نے ابن عربی کے ہاں خدا کے تنزیہی تصور کی نفی اور سریانی تصور کے اثبات کو فصوص الحکم کے حوالوں سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے شاید انہیں خبر نہیں کہ اعیان کو مرتبۂ ثبوت میں "اعیان ثابتہ" کہا جاتا ہے، مرتبۂ وجود میں نہیں، اور مرتبۂ ثبوت میں "اعیان ثابتہ" ابن عربی کے نزدیک ازلی اور غیر مخلوق ہیں (حادث اور مخلوق نہیں) اس لئے کہ یہ علم الٰہی کی وہ صورتیں ہیں جن کو وجود خارجی کی بو تک نہیں پہنچی۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسل کے نزدیک "اعیان" مخلوق ہیں

اور ابن عربی کے نزدیک اعیان ثابتہ غیر مخلوق۔ ان دونوں میں تطبیق کیسے ممکن ہے یہ تو ارشاد صاحب ہی جانیں ہم تو بس اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ رسل اور ابن عربی کی مدد سے سکوٹس کے مفہوم کی ان ادہ توجیہات کے بعد بھی اگر آپ سکوٹس کی دوسری قسم کو Natura Naturans اور Natura Naturata کے مفہوم کا حامل نہ مانیں تو قصور ارشاد صاحب کا نہیں آپ کا ہے، وہ تو یہ کہہ کر بری الذمہ ہو جائیں گے کہ:

دریں غفلت سر اعرفاں ما ہم نازکی دارد

لیکن ان جیسے بقراطوں کے بارے میں یہ جو کہا گیا ہے کہ،

سراپا مغز دانش گشتن و چیزے نہ فہمیدن

اُسی کا عرفان انہیں پھر بھی نہ ہوگا۔

اور یہ بات تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ سکوٹس کے پاس آنے کے بعد ارشاد صاحب اب مذکورہ اصطلاحات کے اس مفہوم کا ذکر نہیں کرتے جس کا تعلق یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے ہے۔ اس کی بجائے ہر دو اصطلاحات کا مفہوم (یا دونوں کے حاصل جمع کا مفہوم) اب وہ لوگوس یعنی یسوع مسیح وغیرہ بتاتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ ہر دو اصطلاحات کا معروض اور مدلول بھی ایک ہی ہے یعنی God as prolated cause یعنی لوگوس یعنی یسوع مسیح۔ پھر لطف کی بات یہ ہے کہ سکوٹس کی دوسری قسم جو اس مفہوم کی حامل ہے اس کی تعبیر وہ افلاطون کے اعیان (Ideas) سے بھی کرتے ہیں اور افلاطون کے اعیان کو ابن عربی کے اعیان ثابتہ کے مترادف بھی بتاتے ہیں۔ حالانکہ افلاطون کے اعیان کو ابن عربی کے اعیان ثابتہ کہنا اور پھر ان کے مجموعہ کو لوگوس (Logos) قرار دے کر اسے ابن عربی کے عین الاعیان اور تعین اوّل کے مترادف بتانا بجائے خود دونوں ہی سے ناواقفیت کا ثبوت دینے کے مترادف ہے لیکن فی الحال ہم اس بحث میں پڑنے کی بجائے صرف یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ ارشاد صاحب کی اس تشریح و تعبیر کے نتیجہ میں ہم بالآخر دونوں اصطلاحات کے مفہوم کی جن جن صورتوں سے آشنا ہوتے ہیں، وہ کیا ہیں۔ اگر یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے مفہوم کو بھی ان صورتوں کے ساتھ ہی رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ صورتیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر۔ ۲۔ افلاطون کے اعیان (Ideas)

۳۔ God as prolated cause یعنی لوگوس یعنی یسوع مسیح (یعنی چہ؟)

۴۔ ابن عربی کے اعیان ثابتہ ۵۔ ابن عربی کا عین الاعیان ۶۔ تعین اوّل۔

اب Natura Naturans اور Natura Naturata

ے مفہوم کی ان صورتوں کو دیکھ کر تو بے اختیار یہی کہنے کو جی چاہتا ہے کہ ؎

شدید پریشاں خواب من از کثرت تعبیر ہا

لیکن ارشاد صاحب کی مراد کو چونکہ ہم ہر ممکن صحت کے ساتھ پوری دیانت داری کے ساتھ بیان کرنا چاہتے ہیں اسلئے احتیاطاً ایک بار پھر عرض کر دیں کہ سکوٹس کی دوسری قسم کے حوالے سے خود ارشاد صاحب ہی کا کہنا یہ ہے کہ ہر دو اصطلاحات کا معروض ایک ہی ہے یعنی لیسوع مسیح یعنی لوگوس جو مجموعہ ہے افلاطون کے اعیان یا ابن عربی کے اعیان ثابتہ کا۔ اور یہی ابن عربی کا عین الاعیان اور یہی تعین اول ہے۔ اور چونکہ ارشاد صاحب نے سکوٹس کے مفہوم کی تعبیرات کے سلسلہ میں ابن عربی اور مسلمان وحدت الوجودی صوفیاء کے اقوال سے بھی کام لیا ہے اسلئے ساری بات کے خلاصہ کے طور پر اگر ہم یہ کہنا چاہیں تو بے جا نہ ہوگا کہ Natura Naturans اور Natura Naturata کی ہر دو اصطلاحات سے مراد تعین اول ہے۔ اور تعین اول کا مرتبہ تمام وحدت الوجودی صوفیاء کے نزدیک ایک ایسا مرتبہ ہے جس میں لیسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر تو رہی درکنار، خود جناب لیسوع مسیح کے اپنے صدور و ظہور کا بھی ابھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوا۔ یعنی اس مرتبہ میں نہ جناب مسیح ہیں نہ ان کی الوہی اور بشری نیچر نہ Natura Naturans نہ Natura Naturata گویا ارشاد صاحب نے سارا قصہ ہی پاک کر دیا۔ چلئے اچھا ہی ہوا۔ ؎

قصہ کوتہ کرد ورنہ درد سر بسیار بود!

لیکن ارشاد صاحب کا کمال یہ ہے کہ وہ قصہ کو تاہ نہیں ہونے دیتے۔ اور آگے چل کر ایک عجیب و غریب کمال یہ دکھلاتے ہیں کہ سکوٹس کی دوسری قسم کو پرش اور تیسری کو پراکرتی کے مترادف قرار دے ڈالتے ہیں مجھ اسلئے کہ ایک موقع پر گینوں نے سکوٹس کی پہلی اور چوتھی قسم کو پرش اور پراکرتی کے مترادف قرار دیا تھا۔ اب چونکہ یہ بات گینوں نے کہی تھی تو ظاہر ہے کہ ارشاد صاحب پر اس کی تردید بھی فرض ہو گئی۔ لہٰذا وہ سکوٹس کی پہلی اور چوتھی اقسام کی بجائے اس کی دوسری اور تیسری اقسام پر پرش اور پراکرتی کا اطلاق کرتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک سکوٹس کی دوسری قسم (جو Natura Naturans اور Natura Naturata دونوں پر دلالت کرتی ہے) پرش کے مترادف ہے اور تیسری قسم (جو Natura Naturata پر دلالت کرتی ہے) پراکرتی کے مترادف ہے۔ اور اس بات کو ثابت کرنے کے لئے انہوں نے Natura Naturans اور Natura Naturata کو پرش یا پراکرتی میں Convert کرنے کا بھی ایک عجیب و غریب طریقہ دریافت کیا ہے۔ اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وہ ان اصطلاحوں کو

سکولٹس کی متعلقہ قسم کے اندر رکھ کر دیکھتے ہیں کہ آیا اس کے اندر سے پرش برآمد ہوتا ہے یا پراکرتی مثلاً وہ اپنے بیان کردہ فارمولے کے مطابق سکولٹس کی تیسری قسم کے الفاظ میں What is created کی جگہ Naturata اور What creates کی جگہ Naturans کے الفاظ رکھ کر دیکھتے ہیں تو اس کی صورت یہ بنتی ہے؛

3. Naturata (What is created) but not Naturans (Creating)

"

اور نتیجہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ تیسری قسم Naturans نہیں Naturata ہے۔ خیر یہاں تک تو بات سمجھ میں آتی ہے۔ لیکن ارشاد صاحب کا کمال اس کے بعد شروع ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اب نتیجہ Naturata کی صورت میں نکلے تو وہ اس سے (خدا جانے کس طرح) پراکرتی برآمد کر لیتے ہیں اور Naturans کی صورت میں نکلے تو پرش برآمد نہیں کرتے تاوقتیکہ اس میں Naturata کو بھی جمع نہ کر لیں۔ غرض اس جنتر منتر کے ذریعہ انہوں نے سکولٹس کی دوسری اور تیسری اقسام سے پرش اور پراکرتی کا جوڑا بالکل اسی طرح برآمد کیا ہے جیسے کوئی مداری اپنی ٹوپی سے خرگوش برآمد کرتا ہے۔

اب یہ بڑی عجیب بات ہے کہ مذکورہ اصطلاحوں کے مفہوم کے سلسلہ میں ہم اگر پرش اور پراکرتی کا نام لیں تو گردن زدنی قرار پائیں مگر ارشاد صاحب Natura Naturata کو پراکرتی اور ہر دو اصطلاحات کے حاصل جمع کو پرش کے مترادف بتائیں تو یہ بات ان کے لئے روا ہے۔ بہر حال یہ دیکھتے ہوئے کہ اب وہ پرش اور پراکرتی کو مذکورہ اصطلاحات کے مترادفات کے طور پر قبول کر چکے ہیں اور اس حد تک قبول کر چکے ہیں کہ اس سلسلہ میں ہم سے مفاہمت کی گنجائش تک پیدا کرنے کے لئے تیار ہیں انہیں ٹوکنے کو جی تو نہیں چاہتا مگر انہوں نے پرش اور پراکرتی کو سکولٹس کی دوسری اور تیسری اقسام سے تطبیق دینے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے اس کے پیش نظر ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ Natura Naturata کو پراکرتی اور ہر دو اصطلاحات کے حاصل جمع کو پرش کے مترادف قرار دینا گویا خوبانیوں اور شفتالوؤں دونوں میں فرق و امتیاز سے بے بہرہ ہونے کا ثبوت دینے کے برابر ہے۔ اسی لئے کہ سکولٹس کی دوسری قسم وہ ہے جو "خود تخلیق بھی کرتی ہے اور تخلیق کی بھی جاتی ہے۔ ارشاد صاحب اسے پرش کے مترادف قرار دیتے ہیں جب کہ ہندو فلسفہ کی رو سے پرش نہ تو بذات خود تخلیق کرتا ہے اور نہ ہی تخلیق کیا جاتا ہے۔ لہذا سکولٹس کی دوسری قسم پر اس کا اطلاق کرنا ایک مہمل اور بے معنی بات ہے۔ اسی طرح سکولٹس کی تیسری قسم وہ ہے جو تخلیق کی جاتی ہے مگر خود تخلیق نہیں کرتی ارشاد صاحب اسے پراکرتی کے مترادف ٹھہراتے ہیں۔ حالانکہ پراکرتی تخلیق تو کرتی ہے مگر خود تخلیق نہیں کی جاتی۔ معلوم ہوا کہ

اسے بھی سکوٹس کی تیسری قسم کے مترادف قرار دینا اتنی ہی مہمل اور تناقض بات ہے جتنی کہ دوسری قسم کو پرش کے مترادف بتانا۔ لیجئے یہ تو بالکل سیدھی اور سامنے کی بات ہے جسے ارشاد صاحب نے بالکل الٹ کر رکھ دیا

لیکن ارشاد صاحب کی منطق اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جب ابن عربی اور شنکراچاریہ کے درمیان اختلاف کی صورت میں رینے گینوں ان کے اختلاف سے صرف نظر کر لیتے ہیں یا اس کی تاویل کر لیتے ہیں تو سکوٹس کی اقسام کو بھی پرش اور پراکرتی سے اس طور پر کیوں نہ تطبیق دی جائے۔ اب قطع نظر اس سے کہ شنکراچاریہ اور ابن عربی کے درمیان اختلاف کی صورت میں رینے گینوں ایسا کرتے ہیں یا نہیں، یہاں اصل سوال یہ ہے کہ جہاں دو چیزوں میں اختلاف نہیں، بلکہ تضاد پایا جائے، وہاں دونوں میں تطبیق کیسے ممکن ہے۔ کیا ارشاد صاحب اپنے تمام تر ادعائے ہمہ دانی کے باوجود اتنی سی بات بھی نہیں سمجھتے کہ اختلاف سے صرف نظر کرنا یا اس کی تاویل کرنا اور بات ہے۔ اور تضاد سے صرف نظر کر کے دو متضاد چیزوں کو ایک دوسرے کے مترادف ٹھہرانا بالکل دوسری بات ہے سکوٹس کی دوسری قسم جسے ارشاد صاحب پرش کے مترادف قرار دے رہے ہیں اور تیسری قسم جسے وہ پراکرتی کہہ رہے ہیں ان دونوں میں اختلاف نہیں، کھلا ہوا تضاد ہے اور اس تضاد کے ہوتے ہوئے دونوں کو ایک دوسرے سے تطبیق دینا گویا خود اپنے ہی اوندھے پن کا ثبوت دینے کے مترادف ہے۔

اچھا مذکورہ اصطلاحات کے معنیٰ و مفہوم کے سلسلہ میں ارشاد صاحب کا ایک اور دعویٰ یہ ہے کہ اگر سکوٹس کی بیان کردہ اقسام میں Creating یا What creates کی جگہ Naturans اور Created کی جگہ Naturata کے اصل لاطینی الفاظ رکھ کر دیکھے جائیں تو صورت حال خود بخود واضح ہو جائے گی۔ مگر جو صورت حال اس طور پر واضح ہوتی ہے وہ خود ہی اسے دیکھنے سے قاصر بھی رہتے ہیں اور نہیں دیکھ پاتے کہ سکوٹس کی پہلی قسم Natura Naturans سے عبارت ہے اور اس سے مراد ہے "خدا" اور تیسری قسم Natura Naturata سے عبارت ہے اور اس سے مراد ہے کائنات (یا اشیائے کائنات)۔ ملاحظہ ہو ان دونوں اقسام کی صورتحال جو خود ارشاد صاحب ہی کے فارمولے کے مطابق اور انہی کے اپنے الفاظ میں اس طرح واضح ہوتی ہے کہ:

1. Naturans (what creates) and (is) not Naturata (created) i.e. God in himself
2. Naturata (what is created) but (is) not – Naturans (creating) i.e. Substance

لیجئے صورت حال واضح ہو گئی۔ یعنی ارشاد صاحب خود ہی کہہ رہے ہیں کہ Natura Naturans سے مراد "خدا" اور Natura Naturata سے مراد Substance ہے۔ اور یہ Substance وہی ہے جسے وہ پچھلے ہی صفحہ پر انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس کے

حوالے سے سکوٹس کا موقف من وعن بیان کرتے ہوئے

The World as Continuous evolution process of the one divine substance

لکھ آئے ہیں۔ گویا اسی طرح سچائی خود ہی ارشاد صاحب کی زبانِ قلم پر بھی آ گئی اور انہوں نے ہمارے موقف کی صداقت کا اعتراف کرتے ہوئے Natura Naturans کو "خدا" اور Natura Naturata کو "کائنات" کے مترادف تسلیم کر لیا۔ اس کے بعد سکوٹس کی دوسری قسم کی رو سے Natura Naturans اور Natura Naturata دونوں کا حاصل جمع لوگوس کے برابر آتا ہے یا یسوع مسیح کے ہمیں اس سے کوئی بحث نہیں اور نہ ہی اس سے کوئی غرض ہے کہ چوتھی قسم کی رو سے دونوں کا حاصل نفی کیا آتا ہے اس لئے کہ ہمارا اصل سوال تو یہ تھا کہ Natura Naturans اور Natura Naturata کی اصطلاحوں سے کیا مراد ہے۔ اور اس کا جواب بحمد اللہ خود ارشاد صاحب ہی نے سکوٹس کی پہلی اور تیسری قسم کی مدد سے فراہم کر دیا مگر حیرت کی بات یہ ہے کہ صورتِ حال کی اس وضاحت کے باوجود وہ سیدھی سمت میں چلنے کی بجائے پھر ادھر ادھر بھٹک جاتے ہیں۔ اس اندھے کی طرح جو ایک بار سیدھے راستے پر آنے کے بعد اچانک پھر پٹڑی سے اتر جاتا ہے۔ ارشاد صاحب بھی اسی طرح سکوٹس کی پہلی اور تیسری قسم سے ہٹ کر اس کی دوسری قسم پر آ جاتے ہیں۔ اور ناقابلِ فہم طور پر اسی کو ہر دو اصطلاحات کا معروض قرار دیتے ہوئے دونوں اصطلاحوں کے حاصل جمع کا مفہوم اسی سے برآمد کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور نہ صرف یہ کہ کوشش کرتے ہیں بلکہ اس بات پر آ کر ایسے جم جاتے ہیں کہ ہٹنے کا نام نہیں لیتے۔ کبھی کہتے ہیں ـــــ "ہر دو اصطلاحات کا معروض ایک ہی ہے۔ الگ الگ نہیں اور سکوٹس کی دوسری قسم Natura Naturans and Naturata i.e. Logos اس کی پوری پوری تائید کرتی ہے۔" کبھی یہ چیلنج کرتے ہیں کہ ـــــ "انہیں یا تو لازمی طور پر میرا بیان کردہ مفہوم تسلیم کرنا پڑے گا جو سکوٹس کی دوسری قسم

Natura as Naturans (creating) and Naturata (created)

یعنی God as prolated cause یعنی

لوگوس یعنی یسوع مسیح ہے۔ یہاں اصطلاحات ہی کو خیر باد کہنا ہوگا۔" غرض کہ وہ اسی طور پر یعنی، یعنی کی تکرار کئے چلے جاتے ہیں۔ مگر نہ تو انہیں یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ ہر دو اصطلاحات کا مفہوم سکوٹس کی دوسری قسم کے ذریعے متعین کرنے کی سرتوڑ کوشش میں کس قدر لایعنی باتیں کر رہے ہیں اور نہ ہی وہ دیکھ سکتے ہیں کہ ہر دو اصطلاحات کے حاصل جمع یا حاصل نفی سے ہمارے اصل سوال کا کوئی تعلق نہیں۔

تو یہ ہے وہ صورتِ حال جو سکوٹس کی بیان کردہ اقسام میں Creating اور Created کی جگہ Naturans اور Naturata کے اصل لاطینی الفاظ رکھ کر دیکھنے سے واضح ہوتی ہے اور اس طور پر واضح ہوتی ہے کہ اس کے بعد اس بات میں ذرہ برابر بھی شک و شبہ باقی نہیں رہتا کہ خود سکوٹس کے نزدیک بھی Natura Naturans سے مراد ہے "خدا" اور Natura Naturata سے مراد ہے کائنات (یا عالمِ فطرت) اور دونوں کا معروض بھی ایک نہیں الگ الگ ہے مگر معلوم ہوتا ہے کہ ارشاد صاحب خود اپنے ہی دعووں کے مضمرات کو سمجھنے کی اہلیت بھی نہیں رکھتے ورنہ صورتِ حال کی اس وضاحت کے بعد اس کے نتائج کی طرف سے آنکھیں بند کرنے کی بجائے یہ ضرور دیکھ سکتے تھے کہ خود انہی کے تجویز کردہ فارمولے سے بھی ہمارے موقف کی صداقت پر تو مہرِ تصدیق ثبت ہو جاتی ہے مگر ان کا دعویٰ سراسر باطل ہی قرار پاتا ہے۔

اور ارشاد صاحب کے موقف کے بارے میں تو غالباً اب یہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں کہ وہ ایک حال پر قائم نہیں ہم نے دیکھا کہ ربر کی طرح اس میں ایسی لچک ہے کہ حسبِ ضرورت جدھر چاہو موڑ لو۔ ان کے دعووں کو پرکھا تو وہ بھی سب کے سب بے اصل و بے بنیاد۔ دلیلیں ایسی بودی کہ مکڑی کا جالا بھی ان سے کہیں زیادہ مضبوط ہوگا اور اعتراضات کا تو پوچھنا ہی کیا ہے کہ وہ بھی سراسر یا تو ان کے اپنے ذہن کی اختراع ہوتے ہیں اور حقیقت سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا یا ان کی بنیاد اکثر و بیشتر اس مفروضہ پر ہوتی ہے کہ بات گینوں یا عسکری کی ہے تو لازماً قابلِ اعتراض بھی ہوگی۔

چنانچہ ایسا ہی ایک اعتراض ان کا یہ بھی ہے کہ ہم Natura Naturans اور Natura Naturata کی اصطلاحوں کے معنی پرش اور پراکرتی بتاتے ہیں اور نہ صرف یہ کہ بتاتے ہیں بلکہ اس پر اصرار بھی کرتے ہیں۔ ہم نے یہ معنی کہاں بتائے اور اس پر کب اصرار کیا اس کی طرف تو کوئی اشارہ تک ارشاد صاحب کے بیان میں موجود نہیں لیکن یہ اشتباہ اگر انہیں اس بنا پر ہوا ہے کہ ہمارے[20] مضمون میں پرش پراکرتی اور ین یانگ وغیرہ کا ذکر کچھ ضرورت سے زیادہ ہی آیا ہے تو یہ عین ممکن ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مذکورہ اصطلاحات کے معنی و مفہوم کی طرف جو اشارے ہم نے اس مضمون میں کئے تھے ان میں وضاحت کی کمی بھی رہ گئی ہو۔ لیکن ہمارا کہنا اس سلسلہ میں یہ ہے کہ Natura Naturans اور Natura Naturata کے بارے میں ہم نے یہ تو ضرور کہا تھا کہ مغربی فلسفے میں یہ اصطلاحیں خدا اور عالمِ فطرت کے مترادفات کے طور پر استعمال ہوتی ہیں اور ان سے اشارہ ظہور کے ان فاعلی اور انفعالی اصولوں کی طرف بھی ہوتا ہے جن کے لئے روایتی تہذیبوں میں پرش پراکرتی ین یانگ اور صورت و مادہ وغیرہ کی اصطلاحیں مستعمل ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب بہرحال نہیں تھا کہ ہم مذکورہ اصطلاحوں کے معنی پرش اور پراکرتی بتاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ ہم نے اگر کچھ کہا تو یہ ضرور

کہا تھا کہ فطرت خالقہ (Natura Naturans) اور فطرت مخلوقہ (Natura Naturata) کا یہ تصور ہندو چین کی روایت اور اسلامی یا یونانی روایت میں بھی ملتا ہے۔ مگر اس بات سے بھی ہماری مراد اس کے سوا اور کچھ نہیں تھی کہ یہ تصور ان روایتوں میں بھی کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے اور جس شکل میں موجود ہے اس کی وضاحت بھی ہم نے پرش پراکرتی، ین یانگ اور صورت و مادہ وغیرہ کے بیان سے بخوبی کر دی تھی اور ہمارے بیان میں یہ بات بالکل واضح تھی کہ روایتی تناظر میں اس تصور کی بنیاد فطرت خالقہ اور فطرت مخلوقہ کے امتیاز پر نہیں، فعل و انفعال کے امتیاز پر ہے۔ ان تمام باتوں سے وہ نتیجہ نکالنا جو ارشاد صاحب نے نکالا ہے کسی طرح بھی درست نہیں۔ ورنہ یوں تو خود ارشاد صاحب کے بارے میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے Platonic Ideas کے معنی ابن عربی کے اعیان ثابتہ بتلائے ہیں یا یسوع مسیح کو پرش کہا ہے۔ علاوہ ازیں مذکورہ اصطلاحات کے معنی اگر پرش پراکرتی بتانا کسی اعتبار سے قابل اعتراض ہے تو یہ اعتراض خود ارشاد صاحب پر ہم سے کہیں زیادہ صحت اور شدت کے ساتھ صادق آتا ہے کہ انہوں نے Natura Naturata کو (جو سکوٹس کی تیسری قسم سے عبارت ہے) پراکرتی اور ہر دو اصطلاحات کو (جو سکوٹس کی دوسری قسم سے عبارت ہیں) پرش کے مترادف قرار دیا ہے۔ لیکن ارشاد صاحب ایسی باتوں کی پرواہ کیے بغیر الٹا ہمیں پر اعتراض کرتے ہیں کہ ہم ان اصطلاحوں کے معنی پرش اور پراکرتی بتاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرتے وقت نہ تو وہ خود اپنی پوزیشن کا جائزہ لیتے ہیں اور نہ ہمارے ہی موقف کو سمجھتے ہیں حالانکہ اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا وہ ہماری عبارت کے کسی بھی حصے سے اس بات کا کوئی ثبوت فراہم کر سکتے ہیں کہ ہم نے Natura Naturans کو پرش اور Natura Naturata کو پراکرتی کہا ہے تو ان کے پاس اس کا کوئی جواب نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں ہم نے تو ہندو فلسفہ میں

پرش اور پراکرتی کے تصور پر روشنی ڈالتے ہوئے صاف الفاظ میں کہا تھا کہ پراکرتی قدیمی فطرت ہے اور اس کی حیثیت انفعالی اصول کی ہے جب کہ پرش اس کے مقابل ہے جو فاعلی اصول کی حیثیت رکھتا ہے اور اسی ضمن میں یہ بھی عرض کیا تھا کہ پراکرتی تمام صورتوں کی ماں ہے جو پیدا تو کرتی ہے لیکن خود پیدا نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس پرش نہ تو خود پیدا ہوتا ہے اور نہ کچھ پیدا کرتا ہے۔ اس کا فعل ایک بے عمل فعل ہے اور اس کے اسی بے عمل فعل سے وہ تمام تعینات پیدا ہوتے ہیں جو پراکرتی سے منسوب ہیں۔ ہماری اس بات سے صاف ظاہر تھا کہ پراکرتی جو خود پیدا نہیں ہوتی اسے فطرت مخلوقہ (Natura Naturata) کہنا کسی طرح بھی درست نہیں۔ ہاں اس بات کے پیش نظر کہ وہ پیدا کرتی ہے اور یہ اس کا انفعال ہی ہے جو پرش کے بے عمل فعل کے زیر اثر تخلیق یا پیدائش کا سبب بنتا ہے، اسے فطرت خالقہ (Natura Naturans) البتہ کہا جا سکتا ہے[21] اور خود گینوں نے بھی سکوٹس کی پہلی قسم (

Natura Naturan) کو اس اعتبار سے پراکرتی۔۔۔ یہ وہ منسوب کرتی ہے اگر خود تخلیق نہیں کی جاتی۔ چنانچہ اس

اس اعتبار سے فطرت ناطقہ (Natura Naturans) کا اطلاق تو پراکرتی پر ہو سکتا ہے لیکن

فطرت مخلوقہ (Natura Naturata) کا پرش اس کی متناسب اصطلاح یعنی پرش پر نہیں ہو سکتا۔ اور

وجہ اس کی یہی ہے کہ جیسی تصور و مغربی فلسفہ میں (Natura Naturans) اور

(Natura Naturata) کی اصطلاحوں کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا ہے ارو ہندی تہذیبوں میں اس کی بنیا "فطرت خالقہ"

اور فطرت مخلوقہ امتیاز پر نہیں فعل و انفعال کے امتیاز پر ہے۔ اور اس اعتبار سے دیکھئے تو پرش اور پراکرتی

کی طرح Natura Naturans اور Natura Naturata میں بھی فعل و انفعال

پایا جاتا ہے۔ یعنی Natura Naturans کو فعل سے اور Natura Naturata

کو انفعال سے نسبت دی جا سکتی ہے۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ اصطلاحیں ظہور کے فاعلی اور انفعالی اصولوں کی

طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔ اس کے برعکس فطرت خالقہ اور فطرت مخلوقہ کا امتیاز پرش اور پراکرتی میں نہیں پایا جاتا

اس لئے کہ پراکرتی کے بارے میں یہ بات تو بے شک کہی جا سکتی ہے کہ وہ فطرت خالقہ ہے لیکن اس کی متناسب

اصطلاح یعنی فطرت مخلوقہ کا اطلاق پرش پر نہیں ہو سکتا۔ اور جب نہیں ہو سکتا تو اس اعتبار سے انہیں ایک دوسرے

کے ہم معنی بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ہاں فعل و انفعال کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ مذکورہ اصطلاحیں

ظہور کے فاعلی اور انفعالی اصولوں کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔ چنانچہ ہم نے بھی اس سلسلہ میں بس اتنی ہی

بات کہی تھی۔ لہٰذا محمد ارشاد کا یہ کہنا کہ

"یہ دعویٰ بھی انہی کا ہے کہ Natura Naturans سے مراد پرش اور Natura Naturata

سے مراد پراکرتی ہے" خالصتاً ان کے اپنے ذہن کی اختراع ہے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔

لہٰذا اس سلسلہ میں انہوں نے اور جو جو سوالات اٹھائے ہیں ان کا جواب بھی خود انہی پر فرض ہو تو ہو لیکن وہ بہرحال

Natura Naturata کو پراکرتی اور ہر دو اصطلاحات کو پرش کہتے ہیں۔ ہم پر ان کا جواب

فرض نہیں۔

اچھا اب اگر مذکورہ اصطلاحات کے معنی و مفہوم کے سلسلہ میں ارشاد صاحب کے موقف (بلکہ بدلتے

ہوئے موقف) کو ایک نظر دیکھا جائے تو پتہ چلے گا کہ پہلے انہوں نے ان کے معنی یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر

بتائے پھر کہا کہ ہر دو اصطلاحات کا معروض الگ الگ نہیں، ایک ہی ہے یعنی لوگوس یعنی یسوع مسیح جو عبارت

ہے سکوٹس کی دوسری قسم سے۔ پھر سکوٹس کے موقف کو من و عن بیان کرنے کا دعویٰ کرتے ہوئے اس کی

دوسری قسم کو ایک طرف افلاطون کے اعیان (Ideas) اور دوسری طرف ابن عربی کے

عیاں تھا یونہی کے مترادف [...] دیا۔ اور آگے میں نے اسی دوسری قسم کو بھی اس کے مترادف بھی قرار دیا۔ اب منطق کی اصطلاح میں اسے بھی Fallacy of shifting ground کہیں گے یا نہیں، یہ بات تو ارشاد صاحب ہی جانیں کہ منطق بھی انہیں کو آتی ہے، ہمیں نہیں۔ ہم تو بس اتنا ہی جانتے ہیں کہ انہیں منطق تو چاہے جتنی بھی آتی ہو، مگر شرم بالکل نہیں آتی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے مضامین کا مواد کاتب کے قلم کی لغزشوں سے حاصل کرنے اور اس بنیاد پر داد تنقید و تحقیق دینے میں بھی کوئی عار محسوس نہیں کرتے مثلاً اپنے مضمون کی تمہید[۲۲] میں وہ ایک بہت بڑا دعویٰ یہ کرتے ہیں کہ گینوں کی بات عسکری صاحب کے پلے نہیں پڑتی تھی یعنی گینوں کچھ کہتے تھے اور عسکری کچھ اور ہی سمجھتے تھے۔ مگر عسکری اور گینوں کے بارے میں اتنا بڑا دعویٰ بے دھڑک کرنے کے باوجود وہ اس کا کوئی ثبوت عسکری یا گینوں کی اپنی تحریر سے پیش نہیں کرتے۔ بلکہ کاتب کی غلط نویسی سے فائدہ اٹھا کر اس کی ایک مثال عسکری صاحب کے ایک شاگرد ڈاکٹر ظفر حسن کی تحریر سے برآمد کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ڈاکٹر ظفر حسن کے مقالے سے جو اقتباسات ہم نے اپنے مضمون (جائزے کا جائزہ مطبوعہ روایت لاہور) میں نقل کئے تھے ان میں ایک جگہ کہا گیا ہے کہ ارسطو کے ہاں لفظ Hylae کے معنی ہیں Substance اور Eidos کا لفظ Essence کے مترادف ہے۔ لیکن روایت کے کاتب نے یہ کمال دکھایا کہ Eidos کو بھی Essence کی بجائے Substance ہی کا مترادف لکھ دیا اور اس طرح گویا Hylae اور Eidos دونوں ہی لفظوں کو Substance کا مترادف بنا دیا۔ اب گو کہ یہ غلطی ایسی غلطی ہے کہ پڑھنے والا بآسانی اس کا پتہ چلا سکتا ہے بلکہ اگر سابق کے فقرے کو اس فقرے سے (جس میں یہ غلطی واقع ہوئی) اور اس فقرے کو اگلے فقرے سے ربط دے کر دیکھا جائے تو کاتب کا کمال صاف نظر آجاتا ہے۔ مگر ارشاد صاحب ایسا کرنے کی کوئی ضرورت اس لئے محسوس نہیں کرتے کہ انہیں تو کاتب کی غلطی کو عسکری کے نامۂ اعمال میں ڈال کر اور عسکری اور گینوں کے تضاد پر محمول کرنا ہے تو وہ اس موقع کو ہاتھ سے کیوں جانے دیں جو بغیر کاوش کے مفت میں ہاتھ آگیا (اور لطف کی بات یہ) کہ اس ایک مثال کے سوا بھی عسکری اور گینوں کا تضاد کہنا بجائے خود ایک لایعنی بات ہے۔ ان کے پورے مضمون میں دوسری کوئی مثال عسکری اور گینوں کے تضاد کی موجود نہیں مگر ارشاد صاحب اپنے مضمون کا بنیادی وصف ہی یہ بتاتے ہیں کہ ان کا مضمون دراصل تضاد حقیقی اور تضاد نمائی پر مبنی ہے، اور اسی لئے وہ عسکری اور گینوں کے علاوہ ہمارے جوابی مضامین[۲۳] کے تضاد پر بھی بڑا زور دیتے ہیں۔ مگر اس کی حقیقت بھی اس سے زیادہ نہیں کہ دونوں مضامین کے ان حصوں میں جو مذکورہ اصطلاحات سے بحث کرتے ہیں، بعض فروعی باتوں کے فرق کو ارشاد صاحب ان کے تضاد سے تعبیر کرتے ہیں اور نہیں دیکھتے کہ بنیادی موقف کے اعتبار سے دونوں مضامین ایک ہی بات کہہ رہے ہیں۔ یعنی

دونوں مضامین اس بات پر متفق ہیں کہ۔

۱۔ مذکورہ اصطلاحات کا کوئی لازمی تعلق کیتھولک فلسفے سے نہیں۔

۲۔ یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے بھی ان اصطلاحات کا کوئی لازمی تعلق نہیں۔

۳۔ فطرتِ خالقہ اور فطرتِ مخلوقہ کا یہ تصور تمام روایتی تہذیبوں میں کسی نہ کسی شکل میں پایا جاتا ہے۔

علاوہ ازیں ایک اور موقع پر راقم الحروف نے انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی سے ایک حوالہ انگریزی میں نقل کرنے کے بعد اس کے مفہوم کو اردو میں منتقل کرتے ہوئے ایک جملہ یوں لکھا تھا کہ:

"معلوم ہوا کہ Wisdom تو خود ترجمہ ہے یونانی لفظ Sophia کا جو انگریزی کے لفظ Wisdom کے مقابلہ میں کہیں زیادہ وسیع المعنیٰ ہے۔"

اس جملہ میں Wisdom کا لفظ دو جگہ استعمال ہوا تھا مگر کاتب نے دونوں جگہ اس لفظ کو بدل کر اس کی بجائے ایک جگہ Philosophy اور دوسری جگہ Sophia لکھ دیا۔ نتیجہ یہ کہ پورے جملہ کی صورت ہی مسخ ہو کر یہ بن گئی کہ:

"معلوم ہوا کہ Philosophy تو خود ترجمہ ہے یونانی لفظ Sophia کا جو انگریزی کے لفظ Sophia کے مقابلہ میں کہیں زیادہ وسیع المعنیٰ ہے۔"

اب یہ جملہ اس قدر مہمل اور مضحکہ خیز تھا کہ اوپر کی انگریزی عبارت کی موجودگی میں کاتب کے کمال پر صاف دلالت کرتا تھا۔ لہٰذا اسے آسانی سے راقم الحروف کے کھاتے میں ڈالنا ممکن نہ تھا۔ مگر ارشاد صاحب نے آسانی کی راہ یہ نکالی کہ ایک جگہ کاتب کی غلطی تسلیم کرتے ہوئے اس کی تصحیح کر دی۔ مگر دوسری جگہ غلطی کو جوں کا توں برقرار رکھ کر اسے ہمارے کھاتے میں ڈال دیا، اور اس طرح راقم الحروف کی نافہمی کا ثبوت آسانی کے ساتھ فراہم کر دیا۔

اچھا اب یہ دیکھئے کہ رینے گینوں نے جو سکوٹس کی پہلی قسم کو پراکرتی اور چوتھی قسم کو پرش کے مترادف قرار دیا تو اس سلسلہ میں ارشاد صاحب کا کہنا یہ ہے کہ سکوٹس کے مفہوم کی یہ تعبیر درست نہیں۔ اور درست تعبیر ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس کی پہلی قسم کو "خدا" اور چوتھی قسم کو بھی "خدا" ہی سمجھا جائے اور تقریباً یہی بات خود سکوٹس بھی کہتا ہے کہ اس کی پہلی اور چوتھی اقسام Divine Nature (ربانی فطرت) میں جا کر ایک دوسرے سے مل جاتی ہے۔ اس پر گینوں کا اعتراض یہ ہے کہ Divine Nature کی اصطلاح جس چیز پر دلالت کرتی ہے وہ ہے وجود مطلق۔ اور وجود مطلق یا خدا پر نیچر Natura کا اطلاق درست نہیں اس لئے کہ یونانی کے لفظ Phusis اور لاطینی کے لفظ Natura دونوں ہی میں Becoming کا تصور لازمی طور سے شامل ہے۔ اور یہ لفظ بجائے خود نشو و نما یا تغیر پر دلالت کرتا

ہے۔ اس پر محمد ارشاد سکوٹس کے دفاع کا بیڑہ اٹھا لیتے ہیں۔ وہ چارلس سنگر کے حوالے سے رینے گینوں کی تردید کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں کہ "نیچر (Natura) کے معنی، مصدر، مبدا اور اصل کے ہیں نہ کہ نشو و نما بالیدگی اور تغیر کے۔ لہٰذا سکوٹس پر گینوں کا اعتراض ساقط الاعتبار ٹھہرا۔" ہم نے انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس دیکھی Great Books کے صفحات چھان ڈالے Collingwood، تھامس اکوئناس اور دوسرے لوگوں سے رجوع کیا مگر کسی کی گواہی بھی ارشاد صاحب کے حق میں نہ پائی سب کا کہنا یہی ہے کہ Natura کا لاطینی لفظ، یونانی کے Phusis کا مترادف ہے لیکن ارشاد صاحب کو اصرار ہے کہ نہیں Becoming کا مفہوم چونکہ رینے گینوں کے حق میں جاتا تھا لہٰذا ہم نے اسے Natura کے لفظ سے خارج کر دیا ہے۔ اپنے اس دعوی کی بنیاد انہوں نے چارلس سنگر کی تحقیق پر رکھی ہے جن کا کہنا ہے کہ Phusis کا لفظ یونانی زبان میں تو بیشک بالیدگی اور نشو و نما کا مفہوم دیتا تھا مگر جب اس کا ترجمہ لاطینی میں Natura کے لفظ سے ہوا تو اس کے مفہوم میں بالیدگی اور نشو و نما کا تصور اتنا باقی نہ رہا جتنا کہ مصدر اور مبدا ء کا تصور اس میں شامل ہو گیا۔ چارلس سنگر کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"The Latin word contains not so much the idea of growht as of birth. Emphasis was thus transferred from the idea of law to the idea of origin." ۲۲۵

چارلس سنگر کے ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود تو Natura کے لفظ سے نشو و نما یا بالیدگی (Growth) کے تصور کو یکسر خارج نہیں کرتا بلکہ یہ کہتا ہے کہ اب اس لفظ کے مفہوم میں نشو و نما یا بالیدگی کی بجائے مصدر و مبداء کے مفہوم پر زور دیا جائے گا۔ لیکن ارشاد صاحب یہ باور کرتے ہیں کہ سنگر صاحب نے اس لفظ کے مفہوم سے نشو و نما اور بالیدگی کے تصور کو یکسر خارج قرار دے دیا ہے۔ اب اگر ارشاد صاحب پر یہ شبہ نہ بھی کیا جائے کہ وہ خود اپنے ہی دیئے ہوئے حوالوں کا درست مطلب سمجھنے سے قاصر ہیں تو پھر اس کے علاوہ اور کیا سمجھا جائے کہ وہ جان بوجھ کر سنگر کے بیان میں وہ مفہوم ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس کا منشا نہیں یہاں ہمیں یہ بات یاد دلانے کی ضرورت نہیں کہ ارشاد صاحب اس سے پہلے خود سکوٹس کے ساتھ بھی یہی سلوک روا رکھ چکے ہیں۔ رہے عسکری اور گینوں تو ان کے مفاہیم کو مسخ کر کے پیش کرنا تو خیر وہ اپنا فرض ہی سمجھتے ہیں۔ پتہ نہیں انہیں اس بات کا احساس ہے یا نہیں کہ ایسی باتوں سے کسی اور کا کچھ بگڑے یا نہ بگڑے خود آدمی کی

اپنی علمی دیانت ضرور مشکوک ہو جاتی ہے اور علمی دیانت ہی مشکوک ہو جائے تو تحقیق و تنقید جو بھی کچھ ہے۔ دو کوڑی کی ہو کر رہ جاتی ہے بہر حال اپنا برا بھلا تو وہ خود ہی سوچیں، ہم تو بس ان سے یہی پوچھیں گے کہ چارلس سنگر کے مفہوم کو مسخ کر کے تو انہوں نے اپنی منشا کے مطابق ڈھال لیا۔ لیکن اب وہ ان حوالوں کا کیا کریں گے جو سب کے سب ان کے خلاف ہی جاتے ہیں مثلاً Great Books کے اشاریے کی جلد اول میں یونانی کے لفظ Phusis کو لاطینی کے لفظ Natura کا مترادف بتایا گیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے اس کتاب کے صفحہ نمبر ۱۹۲ پر یہ بات کس قدر صاف الفاظ میں کہی گئی ہے:

"The greek word 'Phusis' from which 'Physics' comes has, as its latin equivalent, the word 'Natura' from which 'Nature' comes."

اور اسی اشاریے کی جلد دوئم میں بھی نہ صرف یہ کہ Phusis اور Natura دونوں میں مفہوم کے اعتبار سے کوئی فرق قائم نہیں کیا گیا بلکہ اس بات کی بھی واضح طور پر نشاندہی کر دی گئی ہے کہ ان کے مفہوم میں تغیر (Change) کا تصور بھی شامل ہے۔ ملاحظہ ہو اس کتاب کے صفحہ نمبر ۲۱۸ سے متعلقہ عبارت کا اقتباس:

Change is an element in the connotation of the Greek word *Phusis*, of which natura is the Latin equivalent. ۲۵۵

اب ظاہر ہے کہ یہ حوالے تو صریحاً ارشاد صاحب کے خلاف جا رہے ہیں۔ بلکہ ارشاد صاحب اور چارلس سنگر دونوں ہی کے خلاف۔ لیکن چارلس سنگر صاحب چونکہ وہ کچھ نہیں کہتے جو ارشاد صاحب ان سے کہلوانا چاہتے ہیں اسلئے ہم ان کے ساتھ اتنی رعایت ضرور برتیں گے کہ ان کے بیان کو ارشاد صاحب کے بیان سے الگ کر کے دیکھیں ان کا کہنا ہے کہ Phusis کا لفظ یونانی زبان میں تو بیشک نشوونما اور بالیدگی کا مفہوم دیتا تھا مگر جب لاطینی میں اس کا ترجمہ Natura کے لفظ سے ہوا تو اس کے مفہوم میں نشوونما اور بالیدگی کی بجائے مصدر و مبداء کا تصور غالب آگیا۔ لیکن سنگر کے مقابلہ میں R.G. Collingwood کی رائے کو اگر اس باب میں کوئی ترجیح دی جا سکتی ہے (اور کوئی وجہ نہیں کہ نہ دی جائے) تو وہ اس ترجمہ کو سو فیصد درست مانتا ہے۔ اور اپنی کتاب Idea of Nature میں دونوں لفظوں کے معنیٰ و مفہوم پر بحث کرتے ہوئے

سنگر کے تحقیقی بیان کی ساری گرد جھاڑ کر رکھ دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ :

The original and proper meaning of vats in Greek, as I have said, is the same as the original and proper meaning of 'nature' in English: and for the very good reason that the English word is really nothing but the Latin translation of the Greek. [۲۶]

اب گو کہ چارلس سنگر کے مقابلے میں Collingwood کا فیصلہ بالکل دو ٹوک اور واضح ہے۔ لیکن چونکہ لفظ Natura کے مفہوم کا تعین مسئلہ زیر بحث میں سکوٹس کے عہد یعنی قرونِ وسطیٰ کے حوالے سے کرنا بھی ضروری ہے اس لئے کیا مضائقہ ہے اگر ہم اس باب میں تھامس اکوناس جیسے آدمی کی رائے بھی معلوم کرتے چلیں جو اپنی کتاب (Summa theologica (vol.II) میں Natura کے لفظ سے بحث کرتے ہوئے چارلس سنگر کے خلاف ان الفاظ میں فیصلہ دیتا ہے :

I answer that, this word was used first of all to signify the begetting of living beings, which is called birth or sprouting forth, the word *natura* meaning, as it were, *nascitura*. Afterwards this word nature was taken to signify the principle of this begetting; and because a living things the principle of generation is an intrinsic principle, this word nature was further employed to signify any intrisic principle of motion; thus the Philosopher says that 'nature'' is the principle of motion in that in which it is *per se* and not accidentally.'' [۲۷]

اور رہی سہی کسر Richard Mikon کی مرتب کردہ کتاب

Selection from Medieval Philosophers Vol.II

اس طور پر پوری کر دیتی ہے۔

„NATURA, nature; derived from nasci, signifies primarily the generation of living things; thence the intrinsic principle of motion of a thing; nature is defined therefore as the principle of motion in that which is through itself and not accidentally; the intrinsic principle of any motion or the intrinsic principle from which the operations of a thing derive; . . . Thomas defines nature as 'the principle of motion and rest in that in which it is' . . . Anything consequently which has in itself such a principle of motion (or change) and rest may be said to possess a nature of its own" (Selections from Medieval Philosophers, Vol.II, Ed. by Richard Mekeon/Glossary: pp 472/)

بس — زیادہ حوالے دے کر ہم ارشاد صاحب کے کام کو مشکل بنانا نہیں چاہتے۔ حوالوں کے باب میں پہلے ہی وہ مبہت چپ بر جبیں ہو چکے ہیں ہاں ہم اتنی بات ضرور عرض کریں گے کہ جس قسم کی تحقیق کے نمونے ارشاد صاحب پیش کرنے میں ہمارے نزدیک تو پتھر ڈھونے کا کام بھی اس سے ہزار درجہ بہتر ہے شبہ نہیں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ حوالے کسی ایرے غیرے کے حوالے نہیں، ایسے لوگوں کے ہیں جن کے مقابلے میں ارشاد صاحب تو ارشاد صاحب خود جناب چارلس سنگھ صاحب بھی کسی شمار قطار میں نہیں۔ بہر حال یہ تو ہم نے دیکھ ہی لیا کہ ان کی تحقیق ان حوالوں کے آگے کیا معنیٰ رکھتی ہے۔ اب ذرا آیئے ان کے بیان کے بقیہ حصہ کو بھی دیکھ لیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یونانی سے لاطینی میں ترجمہ کے بعد Phusis اور Natura کے مفہوم میں جس فرق کی طرف انہوں نے اشارہ کیا ہے اس کی تصدیق دو ایسی کتابوں کے موزنہ سے بھی ہو سکتی ہے جن میں سے ایک میں Phusis کا لفظ اور دوسری میں Natura کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ پہلی کتاب ان کے بقول Hippocrates کے نام سے غلط طور پر منسوب ہے اور ۵۰۰ ق۔م کی تصنیف ہے۔ اور دوسری کتاب "De Rerum Natura" لوکریشس روفت ۵۵ ق۔م کی ہے جس کا نام انہوں نے On the Origin of things in General

بتایا ہے۔ اب لوکریشس کے بارے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ چارلس سنگر نے اسے لاطینی فلسفی کہا ہے۔ جب کہ وہ کوئی باقاعدہ فلسفی نہیں، بلکہ ایک شاعر تھا جس نے اپنی طویل نظم De Rerum Natura میں نیچر کے بارے میں بعض فلسفیانہ خیالات کو نظم کیا ہے۔ اور جن خیالات کو اس نے اپنی نظم میں پیش کیا ہے، ان کا ماخذ بھی کوئی اس کا اپنا طبعزاد نظریہ فطرت نہیں ہے۔ بلکہ Epicurus وغیرہ یونانی فلسفیوں کے خیالات ہیں رہا دونوں کتابوں کا موازنہ۔ تو پہلی کتاب میں چونکہ Phusis کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا اس کے بارے میں تو ہمیں کچھ کہنے کی ضرورت ہی نہیں۔ البتہ دوسری کتاب یعنی لوکریشس کی تصنیف De Rerum Natura میں Natura کا لفظ ایک تو کتاب کے نام ہی میں استعمال ہوا ہے۔ اور دوسرے متن میں۔ چارلس سنگر نے کتاب کے نام کو انگریزی میں On the origin of things in General کے الفاظ سے ظاہر کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نام میں Origin کا جو لفظ آیا ہے وہ لاطینی کے لفظ Natura کا ترجمہ ہے۔ یہ ایک بالکل غلط بات ہے اور سنگر صاحب صریحاً لوکریشس کی تصنیف کے نام میں تحریف کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ اور ثبوت اس کا یہ ہے کہ اس کتاب کا ترجمہ انگریزی زبان میں On the nature of things کے نام سے موجود ہے۔ اور مترجم کا نام ہے H.A.J. Munro (جس کا جی چاہے انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کی مطبوعہ Great Book Series دیکھ لے جس میں Lucretius کے ساتھ Epictitus اور Marcus Aurelius کی تصانیف کو ایک ہی جلد میں اکٹھا شائع کیا گیا ہے) اور ارشاد صاحب چاہیں تو رسل کی تاریخ فلسفہ مغرب اٹھا کر دیکھ لیں جس کے صفحہ نمبر ۲۵۷ پر رسل نے بھی اس کا نام On the Nature of things ہی لکھا ہے۔ چنانچہ چارلس سنگر کی علمی دیانت کا حال تو اس تحریف ہی سے کھل گیا جو وہ لوکریشس کی کتاب کے نام میں کر رہے ہیں۔ اور اسی بناء پر ان کی تحقیق کا پایۂ اعتبار سے ساقط ہونا بھی لازم آیا۔ مگر ارشاد صاحب ہیں کہ ایسے جعلی محققین کی تحقیق پر اپنے تنقیدی مفروضات کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اور سنگر صاحب کی تحقیق پر اعتماد کرنے سے پہلے اتنی زحمت بھی گوارا نہیں کرتے کہ لوکریشس کی کتاب کو خود بھی اٹھا کر ایک نظر دیکھ لیں۔

بہرحال یہ تو ہوا کتاب کا نام۔ اب متن کی طرف آئیں تو یہاں بھی صورتِ حال اس سے مختلف نہیں نظم کی تمہید ہی سے ہمیں خود شاعر کی زبانی یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ Nature of things پر اپنے خیالات کو نظم کرنا چاہتا ہے نہ کہ Origin of things پر۔ نظم کی تمہید سے متعلقہ اقتباس دیکھ لیجیے جو لوکریشس کی کتاب کھولتے ہی پہلے صفحہ پر نظر آتا ہے۔

"Since thou then art sole mistress of the nature of things and without thee nothing rises up into the divine borders of light, nothing grows to be glad or lovely, fain would I have thee for a helpmate in writing the verses which I essay to pen on the nature of things for our own son of the Memmii, whom thou, goddess, hast willed to have no peer, rich as he ever is in every grace."

کتاب کے نام سے لے کر متن تک سب کچھ دیکھ چکنے کے بعد یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ لوکریشس کے ہاں Nature کے لفظ میں جس مفہوم کے غلبہ کی نشاندہی سنگر صاحب نے کی تھی۔ اس کا سراغ تو کتاب کے نام سے لیکر متن تک کہیں بھی نہ مل سکا۔ پتہ نہیں سنگر صاحب اب بھی اس کتاب کا موازنہ دوسری کتاب سے کرنے کا مشورہ دیتے ہیں یا نہیں۔ بہرحال ہماری تشفی کے لئے تو یہاں یہی ایک بات کافی ہے کہ موازنہ کے ذریعہ جس مدعا کا حصول مقصود تھا اس کا عنقا ہونا موازنہ سے پہلے ہی ثابت ہو گیا۔ یہ ہے اس تحقیق کی حقیقت جس کے بل پہ سنگر صاحب Phusis اور Natura کے الفاظ سے گرد و غبار جھاڑنے چلے تھے۔ اور محمد ارشاد اسی تحقیق دقیق کی بنیاد پر ریلے گینوں کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔

تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو

لیکن ایمان کی بات یہ ہے کہ ہم ارشاد صاحب کو مایوس بھی کرنا نہیں چاہتے اس لئے اس امر کی گواہی ضرور دیں گے کہ لوکریشس کی کتاب میں ایسے مقامات بھی موجود ہیں جہاں وہ کائنات اور اشیائے کائنات کی تشریح ان کے مصدر و مبدا کے حوالہ سے کرتا ہے۔ چنانچہ یہ بات اگر ارشاد صاحب کے حق میں جاتی ہے تو "سہولتِ افہام" کی خاطر ہم یہ بھی مان لیتے ہیں کہ لوکریشس کے ہاں یہ لفظ مصدر و مبدا کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ اور اس صورت میں اسی محدود دائرہ زمانی کی حد تک جس کے اندر رہتے ہوئے سنگر صاحب یہ بات کر رہے ہیں، خود ان کی بات کو بھی درست تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ مگر افسوس کہ یہ بات بھی ارشاد صاحب کے حق میں نہیں جاتی۔ اسی لئے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے یہی تو معلوم ہوتا ہے نا کہ سکوٹس سے کم و بیش نو سو سال پہلے لوکریشس کے زمانے میں Natura کا لفظ مصدر و مبدا کا مفہوم بھی دیتا تھا مگر اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ تغیر یا Becoming کا مفہوم اس لفظ سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے خارج ہو گیا، اور لوکریشس کے عہد کے بعد آئندہ کبھی یہ لفظ اس مفہوم میں استعمال نہیں ہو سکے گا۔ ارشاد صاحب اگر ایسا سمجھتے ہیں تو اگرچہ یہ بات سرے ہی سے بے دلیل اور بے بنیاد ہے، پھر بھی ہم بطور اتمام حجت ان کی خدمت میں ایک اور حوالہ انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس (جلد نہم) سے پیش کرتے ہیں جو رومی دور ہی کے حوالے سے لفظ Natura کے مفہوم پر روشنی ڈالتے ہوئے سنگر صاحب کی تحقیق اور

ارشاد صاحب کے دعوے، دونوں کی دھجیاں اڑانے کے لئے کافی ہے، ملاحظہ ہو:

Fundamentally natura signified 'birth' (as in Terence, Ad., 126, 902), i.e. the process by which living objects come into being. Since after a fashion things without life come into being, they can metaphorically be said to be born. That these processes are only individuals in their own special series, and that each series is itself one of a countless number, are matters of elementary observation. healization of these facts on the part of the Romans so extended the meaning of natura that it came at length to stand for the grand aggregate of the processes of becoming. [۲۰۵]

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ Natura کا لفظ بنیادی طور پر خواہ کسی بھی مفہوم پر کیوں نہ دلالت کرتا ہو مگر بالآخر خود اہل روما ہی نے اس کے مفہوم کو وسعت دے کر Becoming کے مترادف قرار دے لیا تھا۔ اب اس میں تو کوئی شک نہیں کہ محمد ارشاد نے سکولش پر گینوں کے اعتراض کو رد کرنے کی یہ ترکیب خوب نکالی کہ Natura کے لفظ سے Becoming کے مفہوم ہی کو خارج کر دیا جائے۔ نہ رہے گا بانس نہ بجے گی بانسری۔ مگر افسوس کہ اپنے ہدف کو نشانہ بنانے کی بجائے ان کا تیر سکولش کے عہد سے نو سو سال پیچھے لوکریشس کے دور میں جا گرا۔ انہیں اگر Natura کے لفظ سے Becoming کے مفہوم کو خارج کرنا ہی تھا تو اس بات کو

لوکریشس (وفات ۵۵ ق۔م) کے زمانے میں ثابت کرنے کی بجائے خود سکولش کے عہد یعنی نویں صدی عیسوی ثابت کرنا ضروری تھا۔ لیکن پتہ نہیں انہوں نے کیسے یہ بات باور کر لی کہ سکولش سے نو سو سال پہلے Natura کے لفظ سے تغیر اور Becoming کے مفہوم کو خارج کر کے وہ سکولش پر گینوں کے اعتراض کو رد کر سکیں گے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی فرض کر لیا کہ لوکریشس کے عہد کے بعد پورے نو سو سال تک زمین کو مطلق جنبش ہی نہیں ہوگی اور اس لفظ کے معنی کس وقت گھوم پھر کر واپس اپنی جگہ پر نہیں آجائیں گے۔

اچھا ــــ ایک محدود دائرہ زمانی ہی کی حد تک تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ سنگر کی بات درست بھی ہو سکتی بشرطیکہ اسے لوکریشس اور اس کے عہد ہی کے حوالے سے دیکھا جائے یعنی اسے اس سے آگے بڑھا کر سکولش کے عہد یا عہد حاضر پر منطبق کرنے کی کوشش نہ کی جائے اور ہمیں معلوم ہے کہ کم از کم چارلس سنگر کے مقالہ میں ایسی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ لیکن اگر سنگر کی منشا کے برعکس ارشاد صاحب ایسا کرتے ہیں تو اس کا مطلب سوائے اس کے اور کیا سمجھا جائے کہ یا تو وہ خود اپنے ہی دیئے ہوئے حوالوں سے درست نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت نہیں

رکھتے۔ یا جان بوجھ کر سنگر کی تحقیق سے وہ نتائج اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس کا منشا نہیں۔ بہر حال واقعہ جو بھی ہو کم از کم ہمارے لئے تو مسئلہ زیر بحث میں بس یہی ایک بات فیصلہ کن اہمیت کی حامل ہے کہ Natura کے لفظ کو خود سکوٹس کس مفہوم میں استعمال کرتا ہے نہ یہ کہ لوکریشئس نے اسے کس مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ اب چونکہ سکوٹس کا کوئی ذکر چارلس سنگر کے اس اقتباس میں موجود نہیں، جو محمد ارشاد نے پیش کیا، لہذا وہ ہمارے کام کی چیز نہیں ہمیں تو دراصل دیکھنا یہ ہے کہ خود سکوٹس کے نزدیک Natura کا لفظ Phusis کے مترادف ہے یا نہیں۔ اور یہ بات معلوم کرنے کے لئے ہمیں کہیں اور جانے کی ضرورت نہیں، خود سکوٹس کی کتاب "De Divisione Naturae" ہی سے ہمیں پتہ چل جاتا ہے کہ وہ Natura کے لاطینی لفظ کو یونانی لفظ Phusis کے مترادف ہی سمجھتا ہے۔ اور دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ ملاحظہ ہو De Divisione Naturae کا تمہیدی پیراگراف جو ایک مکالمے کی شکل میں ہے اور جس میں سکوٹس نے واضح طور پر مذکورہ الفاظ کو ایک دوسرے کے مترادف کے طور پر استعمال کیا ہے:

JHON SCOTUS ERIGENA ON THE DIVISION OF NATURE*

Master: While thinking about and inquiring as diligently as my faculties permit into the first and highest division of all things capable of being perceived by the soul, or into those which transcend its reach—into those things which are, and those which are not—a general term embracing all of these occurred to me: in Greek the term is *phusis*, in Latin, *natura*. Does the case seem otherwise to you?

Disciple: No: I quite agree. Indeed, even I, although just a novice when it comes to reasoning, can see this is the case.

Master: Consequently, *nature* is the general name for all things which are and which are not?

ص ۳۱

سکوٹس پر گینوں کو اعتراض یہ تھا کہ وہ وجود کلی یا وجود مطلق پر نیچر Natura کا اطلاق کرتا ہے جو درست نہیں۔ اس لئے کہ یونانی لفظ Phusis اور لاطینی لفظ Natura دونوں ہی میں Becoming کا تصور لازمی طور سے شامل ہے اور یہ وہ چیز ہے جو ظہور میں آتی ہے۔ لہذا ظہور میں آنے والی فطرت پر وجود کلی یا وجود مطلق کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہ بالکل صاف اور سیدھی سی بات تھی مگر چونکہ گینوں نے

کمی تھی اس لئے محمد ارشاد نے اس کی تردید میں Natura کے لفظ سے Becoming کا مفہوم ہی خارج کرنے کا بیڑہ اٹھالیا یہ جانے بغیر کہ سکوٹس نے صرف ایک Natura کا لفظ ہی نہیں بلکہ اس کے مترادف کے طور پر Phusis کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔ خیر انہیں اگر یہی ضد ہے کہ وہ Becoming کے مفہوم کو ان الفاظ سے خارج کر کے ہی چھوڑیں گے۔ تو بسم اللہ۔ مگر یہ سوچ لیں کہ اب اس مفہوم کو صرف Natura ہی کے لفظ سے نہیں Phusis کے لفظ سے بھی خارج کرنا پڑے گا۔ لیکن انہیں Pre-Socratic یونان سے سکوٹس اری جینا کے عہد یعنی قرونِ وسطیٰ تک مسلسل دوڑانے کی بجائے ہم تو اس پر بھی تیار ہیں کہ انہیں کی بات مان کر انہیں اس زحمت سے بچالیں آخران کا دعویٰ یہی تو ہے نا کہ Natura کا لفظ Becoming کی بجائے مصدر و مبداء اور اصل (Origin) کا مفہوم دیتا ہے۔ تو چلئے ہم انہیں کی بات مان لیتے ہیں اور اس مفہوم کی روشنی میں نیچر کے بارے میں سکوٹس کے خیالات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً سکوٹس کا یہ قول دیکھئے:

"Nature is the general name for all things which are and which are not"

اب اس جملہ میں Natura کی جگہ Origin کا لفظ رکھ کر دیکھ لیجئے کہ کیا بات بنتی ہے۔ یعنی

Origin is the general name for all things which are and which are not

کہئے کیا بات دھیان میں آئی؟

اگر Origin کا لفظ رکھنے سے جملہ مہمل ہو گیا ہو تو اس کا مطلب ہم سے نہیں، ارشاد صاحب سے پوچھنا چاہیئے۔

اچھا سکوٹس کا ایک اور قول لیجئے۔ وہ نیچر کی تقسیم حسبِ ذیل چار انواع میں کرتا ہے:

۱۔ وہ جو تخلیق کرتی ہے۔ مگر تخلیق نہیں کی جاتی۔
۲۔ وہ جو تخلیق کی جاتی ہے اور خود بھی تخلیق کرتی ہے۔
۳۔ وہ جو تخلیق کی جاتی ہے مگر خود تخلیق نہیں کرتی...
۴۔ وہ جو نہ تخلیق کرتی ہے۔ اور نہ تخلیق کی جاتی ہے۔

اب ان چاروں انواع کو ارشاد صاحب کے بیان کردہ مفہوم کی روشنی میں یعنی باعتبار مصدر و مبداء کے

دیکھا جائے تو زیادہ سے زیادہ پہلی نوع ہی مصدر و مبداء کے مصداق قرار پا سکتی ہے۔ اور چلئے دوسری نوع کو بھی اس کے جزو ثانی کے حوالے سے مصدر و مبداء کہہ لیجئے۔ مگر جزو اول (وہ جو تخلیق کی جاتی ہے) کے حوالے سے اسے مصدر و مبداء کہنا کسی طرح بھی درست نہیں۔ گویا یہ نوع ایک جزو کے اعتبار سے مصدر و مبداء کے مصداق ہو کر دوسرے جزو کے اعتبار سے اپنی تکذیب آپ کرتی ہے۔ رہی تیسری اور چوتھی انواع۔ سو اپنے بیان کردہ مفہوم کی رو سے تو ارشاد صاحب انہیں مصدر و مبداء ہی کے مصداق سمجھتے ہوں گے۔ مگر تیسری نوع کے بارے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ارشاد صاحب اسے کسی چیز کا مصدر و مبداء سمجھتے ہیں، اور کیوں؟ یہ دیکھتے ہوئے کہ اس کے دونوں اجزاء اس کے مصدر و مبداء ہونے کی تکذیب کر رہے ہیں، اسے مصدر و مبداء کہنا انتہائی مہمل بلکہ متناقض بات ہے۔ ایک ایسی شے جو نہ صرف یہ کہ کچھ تخلیق نہ کرتی ہو، بلکہ خود بھی مخلوق ہو، اسے کوئی ایسا شخص ہی مصدر و مبداء کے درجہ پر فائز سمجھ سکتا ہے جو فہم و فراست کے اعتبار سے خود بھی بانجھ ہو۔ اور یہی حال چوتھی نوع کا بھی ہے۔ جو غیر مخلوق تو ہے مگر کچھ تخلیق نہیں کرتی۔ لہٰذا اسے بھی مصدر و مبداء کے مصداق سمجھنے کے لئے کوئی ایسا ہی آدمی چاہیے جو فہم و فراست کے اعتبار سے محمد ارشاد کا ہم پایہ ہو۔

افسوس کہ محمد ارشاد کا مصدر و مبداء اپنی مہملیت کے باعث سکوٹس کا دفاع کرنے میں ناکام رہا — اب ہمیں اندیشہ ہے کہ کہیں وہ اس فہم و فراست کے ساتھ یونان سے قرون وسطیٰ تک دوڑ ہی نہ لگانے لگیں۔ اس لئے ہم انہیں واپس رینے گینوں کے اعتراض کی طرف لاتے ہیں جنہوں نے سکوٹس کے بارے میں کہا ہے کہ وہ وجود مطلق پر نیچر کا اطلاق کرتا ہے جو درست نہیں، اس لئے کہ نیچر کے لفظ میں Becoming کا مفہوم شامل ہے۔ سو اب جب کہ نیچر (Natura) کے لفظ کے سلسلہ میں سنگر کی سند ساقط الاعتبار اور سکوٹس پر گینوں کا اعتراض جائز اور برحق قرار پا چکا ہے، ہم ارشاد صاحب کی توجہ اس امر کی جانب مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ سکوٹس پر کوئی ایک گینوں ہی نے انوکھا اعتراض نہیں کیا، بلکہ اس کی فکر کے بعض گوشوں پر اس کے اپنے زمانے سے لے کر آج تک مسلسل اعتراضات ہوتے رہے ہیں۔ اور دور کیوں جائیے خود ارشاد صاحب ہی نے سکوٹس کے موقف کو من و عن بیان کرنے والوں میں ایک نام برٹرینڈ رسل کا اور دوسرا انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس کا لیا ہے۔ لہٰذا انہیں کم از کم یہ تو معلوم ہونا ہی چاہئے کہ سکوٹس کے یہ دونوں ہی مستند شارحین اسے Pantheistic طرز فکر کا حامل بتاتے ہیں اور بہت سے دوسرے شارحین بھی اس بات پر متفق ہیں کہ اس کے ہاں تو گویا خدا تک نیچر کے دائرے میں آ جاتا ہے۔ اور کیوں نہ آئے جب کہ وہ خود ہی صاف الفاظ میں خدا کو Species of Nature کہتا ہے مثلاً اس کی کتاب De Divsione Naturae سے یہ اقتباس دیکھئے:

Master: Then let us return to those things which we have already mentioned: that is, to the division of nature . . . . Now of these, the first differentia, as we saw, was into that which creates and is not created. Such as species of nature is correctly predicated of God alone :

یہ خالص مسیحی ازم ہے۔ اور رینے گینوں کو بھی سکوٹس پر یہی اعتراض ہے کہ اس کے ہاں خدا اور نیچر کے درمیان یا تشبیہ اور تنزیہہ کے درمیان فرق واضح نہیں۔ وہ نیچر اور خدا دونوں ہی پر Nature کے لفظ کا اطلاق کرتا ہے اور مراتب الٰہیہ اور مراتب کونیہ کے درمیان کوئی حد فاصل قائم نہیں کر پاتا۔ وہ اپنی پہلی قسم کو

Species of Nature کہتا ہے اور اس سے "خدا" مراد لیتا ہے۔ اس کی چوتھی قسم کا تعلق بھی مراتب الٰہیہ سے ہے۔ مگر وہ بھی نیچر کے دائرے کے اندر بند ہے، اس سے ماورا نہیں۔ ایسی صورت میں سکوٹس اور اس کے بعض شارحین کا اس کی پہلی اور چوتھی اقسام کو "خدا" کے مترادف قرار دینا گویا مراتب الٰہیہ پر مراتب کونیہ کا اطلاق کرنے کے برابر ہے۔ اور یہ بات مابعد الطبیعیات کے نقطۂ نظر سے صریحاً گمراہی کی ذیل میں آتی ہے۔

اب یوں تو ان توضیحات کے بعد ارشاد صاحب کی سمجھ میں یہ بات آ جانی چاہیئے کہ گینوں کا سکوٹس کی پہلی اور چوتھی اقسام کو پرش اور پراکرتی کے مترادف سمجھنا کیوں صحیح ہے اور سکوٹس اور اس کے بعض شارحین کا دونوں کو "خدا" کہنا کیوں غلط ہے۔ یا یسوع مسیح کی نیچر کے الوہی اور بشری پہلوؤں کی تشریح ہند و چین کے روایتی اصولوں کی مدد سے کسی قسم کے الجھاؤ کے بغیر کیوں ممکن ہے اور Natura Naturans اور Natura Naturata کی مغربی اصطلاحوں کی مدد سے کسی الجھاؤ کے بغیر کیوں ممکن نہیں لیکن ہمیں یقین ہے کہ یہ باتیں ان کی سمجھ میں نہیں آئیں گی۔ اور یہ بات بھی ان کے دماغ سے بارہ پتھر باہر ہی رہے گی کہ خدا کے تنزیہی تصور کی نفی اور سریانی تصور کے اثبات کا شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی سے کوئی تعلق نہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے ان کے ہاں جن فصوص سے خدا کے تنزیہی تصور کی نفی اور سریانی تصور کے اثبات کو ثابت کرنے کے لئے چند فقرے بلا سوچے سمجھے نقل کر دیئے ہیں، انہیں تینوں فصوص (یعنی فص آدمیہ، فص الیاسیہ اور فص نوحیہ) میں تنزیہہ اور تشبیہ دونوں کے بارے میں ابن عربی کے مسلک کا پورا بیان موجود ہے جو تنزیہہ محض یا تشبیہ محض کے مقابلہ میں تشبیہ فی التنزیہہ اور تنزیہہ فی التشبیہ یعنی تشبیہ اور تنزیہہ دونوں کی ضرورت پر زور دیتا ہے۔ اور یہی وہ مسئلہ ہے جو پوری مسیحی فکر اور ازمنہ وسطیٰ کی مابعد الطبیعیات اور فلسفہ میں بری طرح الجھ کر رہ گیا ہے۔ نتیجہ یہ کہ نہ تو سکوٹس ہی اس گمراہی کو سمجھ سکتا

ہے جو Natura کے لفظ کا اطلاق مراتب الٰہیہ پر کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور نہ ہی کیتھولک منکرین کی سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ یسوع مسیح کی نیچر کی بحث میں Natura کے لفظ کا استعمال کن گمراہ کن نتائج کو پیدا کرنے کا سبب بن سکتا ہے۔

اب جہاں تک Natura Naturans (فطرت خالقہ) اور Natura Naturata (فطرت مخلوقہ) کی اصطلاحوں کا تعلق ہے تو یہ بات ان اصطلاحوں پر غور کرنے ہی سے آسانی کے ساتھ سمجھ میں آجاتی ہے کہ مغربی فلسفے کی ان اصطلاحوں کا تعلق کسی مابعد الطبیعاتی اصل اصول سے اتنا نہیں جتنا کہ عالم فطرت (Natura) سے ہے۔ ان کے مقابلہ میں فعل و انفعال کے تصور کو ظاہر کرنے والی روایتی اصطلاحیں روایتی تہذیبوں کی مابعد الطبیعات سے ماخوذ اور اسی سے منسلک ہیں۔ لہٰذا ان کی معنویت کا پھیلاؤ بھی ظہور کلی کے وسیع تر تناظر میں افق در افق مختلف مراتب وجود سے وابستہ ہوتے ہوئے ایک جہان معنی کو اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے اور ان سے کسی بھی مرتبہ وجود میں کسی قسم کا الجھاؤ پیدا نہیں ہوتا جب کہ فطرت خالقہ (Natura Naturans) اور فطرت مخلوقہ (Natura Naturata) کی اصطلاحوں کا تعلق ایک ایسی تہذیب سے ہے جس کے پاس یا تو اپنی مابعد الطبیعات کامل و اکمل شکل میں موجود نہیں یا جو اسے گم کر کے عالم فطرت یا عالم طبعی تک محدود ہو کر رہ گئی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ یہ اصطلاحیں جن کا خمیر بھی "عالم فطرت" ہی سے اٹھا ہے اپنی سطح سے اوپر اٹھنے کی بمشکل ہی سکت رکھتی ہیں چنانچہ یہ اگر کبھی عالم فطرت سے اوپر اٹھتی بھی ہیں تو مابعد الطبیعاتی نقطۂ نظر سے مہمل نتائج پیدا کرنے کا سبب بنتی ہیں اور گو کہ انہیں ان کی حد امکانی سے آگے بڑھائے بغیر درست طور پر بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ شیخ شوآں اور بعض دوسرے لوگوں کے ان حوالوں سے ظاہر ہے جو گذشتہ صفحات میں گذر چکے، مگر جب اس بات کا لحاظ کئے بغیر ان کا اطلاق خدا اور عالم فطرت پہ اس طرح کیا جائے کہ خدا اور فطرت ایک دوسرے کا تکملہ بن جائیں تو اس سے خدا کے تنزیہی تصور کی نفی اور سریانی تصور کا اثبات لازم آتا ہے حتیٰ کہ Pantheism میں تو ہر دو اصطلاحات خدا اور فطرت کے مترادفات کے طور پر استعمال ہو کر نیچر کو خدا اور خدا کو نیچر میں تبدیل کر دیتی ہیں۔ چنانچہ رینے گینوں ایسی ہی باتوں پہ مابعد الطبیعات کے نقطۂ نظر سے اعتراض کرتے ہیں تو محمد ارشاد اس کی تردید پہ تل جاتے ہیں اور یہ بات بالکل بھول جاتے ہیں کہ روایت اور جدیدیت کی اصل بحث میں (جس سے بھاگ کر ارشاد صاحب نے مذکورہ اصطلاحات کے قضیہ میں پناہ لینے کی کوشش کی ہے) ان کا بنیادی اعتراض عسکری پہ یہ تھا کہ ان کا تصور روایت کیتھولک تصور روایت ہے اور ان کی کتاب "جدیدیت" رومن کیتھولک چرچ کے مذہبی اور فلسفیانہ عقائد کے دفاع میں لکھی گئی ہے۔ لہٰذا ہر وہ بات جو رومن کیتھولک مذہب میں گمراہی ہے، ان کے نزدیک بھی گمراہی ہے۔ لیکن اب جب کہ مذکورہ اصطلاحات کے سلسلہ میں بھی عسکری، گینوں اور

ان کے شارحین کھوکھلی فکر و فلسفہ کی گمراہی کو روایت کے نقطہ نظر سے واضح کرتے ہیں تو ارشاد صاحب بلبلا اٹھتے ہیں اور اس کے دفاع میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتے ہیں۔ مگر شاید لمحہ بھر کو بھی نہیں سوچتے کہ کل جس بات پر عسکری کو بے سبب مطعون کر رہے تھے آج خود ہی اسی کے مرتکب بھی ہو رہے ہیں۔

مگر اس میں شک نہیں کہ محمد ارشاد کے مضمون کا سب سے دلچسپ اور زوردار حصہ ان اشعار ہی پر مشتمل تھا جن کے ذریعہ انہوں نے اپنے موقف کی کمزوری اور دلائل کے بودے پن کو چھپاتے ہوئے بعض باتیں ہمارے بارے میں بھی بطرز اشارہ و کنایہ کہنے کی کوشش کی تھی۔ مثلاً جہاں انہوں نے ہمارے بارے میں یہ فرمایا کہ "فلسفہ ان کے بس کا روگ نہیں یہ پڑھنے کی نہیں سیکھنے کی چیز ہے۔" وہاں اس شعر کے ذریعہ بھی ہمیں خبردار کیا کہ ؎

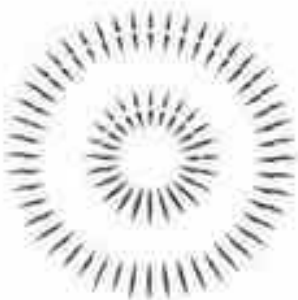
اے کہ از کوچہ معشوقہ ما می گذری !
با خبر باش کہ سر می شکند دیوار ش !

مگر اب ان کی حوگت معشوقہ ہی کے کوچے میں (خود معشوقہ کے ایما پر) بنی ہے۔ اس سے ان کے دعووں کی سب قلعی کھل گئی ہے۔ اور "وہ کوچہ معشوقہ" میں کھڑے زبانِ حال سے یہ اعتراف کر رہے ہیں کہ ؏

کھل گئی ہیچمدانی میری

اور اس کے ساتھ ہی ان کے نقل کردہ اشعار میں سے ہر شعر کا رخ بھی اسی طرح پلٹ کر خود ان کی اپنی جانب ہو گیا ہے جس طرح خاقانی کی طرف اس کے وہ سب ہجویہ اشعار پلٹ آئے تھے جو اس نے ایک موقع پر اپنے استاد ابوالعلاء گنجوی سے ناراض ہو کر ان کی شان میں لکھے اور لکھ کر انہیں بھیجے تھے۔ مگر ابوالعلاء گنجوی نے اسی کاغذ کی پشت پر یہ چار مصرعے نصیحت لکھ کر کاغذ سے لوٹا دیا تھا:

خاقانیا! اگرچہ سخن نیک دانیا
یک پند گویمت بشنو رائیگانیا
ہجو کسے مکن کہ زتو بہ بود بسن
شاید کہ او پدر بود ت تو ندانیا

حواشی

۱؎ روایت اور جدیدیت ۔ ایک جائزہ، (محمد ارشاد) مطبوعہ "فنون" لاہور ۔ شمارہ نمبر ۱ ۔ بابت فروری مارچ ۱۹۸۲ء

۲؎ جدیدیت ۔ چند تصریحات (سراج منیر) اور جائزے کا جائزہ، (جمال پانی پتی) مطبوعہ "روایت" لاہور ۔ شمارہ نمبر ۱۔

۳؎ 3. Encyclopedia of Philosophy — Vol.6 (P.33).

۴؎ 4. Great Ideas — A Syntopicon I — Ch. 29 : God (P.546)

۵؎ 5. Spinoza by Stuart Hampshire (P. 54)

۶؎ 6. Spinoza by Stuart Hampshire (P. 46)

۷؎ روایت لاہور ۔ شمارہ نمبر ۱ ۔ (جائزے کا جائزہ از جمال پانی پتی)

۸؎ انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس ۔ جلد نہم صفحہ ۲۱۹

9. The world as Will and Representation by Arthur Schopenhauer — Ch. XVII on Man's need for Metaphysics — Vol. II (P. 175).

10. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines by Seyyed Hossein Nasr (P. 61)

11. Encyclopedia of Religion and Ethics (Vol.9)—P.227

12. Essays in Philosophy by James Ward (PP—249—250)

13. Dimensions of Islam by Frithjof Schuon (P. 103)

۱۴؎ جائزے کا جائزہ (جمال پانی پتی) مطبوعہ "روایت" لاہور ۔ شمارہ نمبر ۱

15. Encyclopaedia of Philosophy (Vol.5) P. 451

۱۶ ...ہماری عبارت کا حوالہ سابقہ صفحات میں پہلے ہی گزر چکا ہے۔ اب اس کے تقابل میں عسکری صاحب کی عبارت کو بھی ایک بار پھر دیکھ لیا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔

۱۷ "فنون" لاہور۔ شمارہ نمبر ۱۷۔ بابت فروری مارچ ۱۹۸۲ء۔ صفحہ ۲۸

۱۸ "فنون" لاہور۔ شمارہ نمبر ۲۱۔ بابت ستمبر اکتوبر ۱۹۸۴ء۔ صفحات ۵۵-۵۶

۱۹ ایضاً صفحہ ۵۴

۲۰ جائزے کا جائزہ۔ (جمال پانی پتی) مطبوعہ "روایت" لاہور۔ شمارہ نمبر ۱

۲۱ ملاحظہ ہو شیخ شوآں (عیسیٰ نورالدین) کا حوالہ جو سابقہ صفحات میں گزر چکا۔

۲۲ روایت اور جدیدیت۔ (محمد ارشاد) مطبوعہ "فنون" لاہور۔ شمارہ نمبر ۲۱۔ بابت ستمبر اکتوبر ۱۹۸۴ء

۲۳ یعنی سراج منیر اور جمال پانی پتی کے جوابی مضامین مطبوعہ "روایت" لاہور۔ شمارہ نمبر ۱

24. Science, Religion and Reality Ed. by Joseph Needham (P. 94)

۲۵ یونانی زبان کا لفظ Phusis

26. Idea of Nature by R.G. Collingwood

27. Summa Theologica – Vol.II (P.710)

۲۸ اپنے گزشتہ مضمون (مطبوعہ روایت لاہور شمارہ ۱) میں ہم نے جو حوالے دیئے تھے ان کے بارے میں ارشاد صاحب کو یہ گمان گزرا ہے کہ انہوں نے انہیں اپنی جگہ سے ہلا دیا ہے یہ محض ان کی خوش فہمی ہے اور اس کا ایک بڑا سبب کاتب کا کمال ہنرمندی ہے جس نے ہمارے مضمون میں چند مقامات پہ کچھ ایسا کام دکھایا کہ سارا نقشہ ہی الٹ کر رہ گیا۔ نتیجہ یہ کہ ارشاد صاحب نے خود کو نگرانی کے کام پہ مامور کرتے ہوئے ہم پر اعرابی کی پھبتی کسی۔ لیکن فنون کا یہ اعرابی اگر ضعفِ بصر میں مبتلا نہ ہوتا اور نگرانی کا کام ہی ذرا سوجھ بوجھ سے انجام دے سکتا تو اسے کاتب کا کمال بآسانی نظر آ سکتا تھا جس نے Essence کی جگہ Substance اور Philosophy کی جگہ wisdom کو دے کر انہیں ان کے مضمون کا مواد فراہم کرنے میں مدد دی۔

۲۹ یہاں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اگر لوکریشس نے Natura کے لفظ کو Origin کے معنوں میں استعمال کیا ہوتا تو مترجم کے لئے اس جگہ Origin of things کی بجائے Nature of things کے الفاظ لکھنا ممکن نہ ہوتے

۳۰؎ انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس۔ جلد نہم صفحہ ۲۴۴

31. Translated by H. Shapiro from J.S. Erigena's De Divisione Naturae Book I.

32. Medieval Philosophy – Selected Readings from Augustine to Burden Ed. by Herman Shapiro (P. 90)

کتاب شناسی

یعنی تنقید و تبصرہ کتب

۱ — مذہب اور تصوّف

نام کتاب : محمدؐ
مصنف : ابوبکر سراج الدین
قیمت : ۱۳۰-روپے
ناشر : سہیل اکیڈمی، چوک اردو بازار لاہور

توراۃ کی کتاب پیدائش میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ہاں اولاد نہ تھی اور صاحب اولاد ہونے کی امید بھی نہ رہی تھی۔ ایک رات اللہ تعالےٰ نے انہیں خیمے سے باہر آنے کا حکم دیا اور ان سے یوں فرمایا "آسمان کی طرف دیکھو اور اگر گن سکو تو اس پر بکھرے ہوئے ستاروں کو شمار کرو"۔ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام اس سے عاجز ہوئے تو اسی آوازِ غیبی نے ان سے کہا "تیری ذریت بھی اتنی ہی ہوگی"۔

انگریز مسلمان مفکر اور اسلام شناس، مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) کی تصنیف محمدؐ کے باب اول کا آغاز سطور بالا سے ہوتا ہے۔ یہ باب ولادت اسماعیل علیہ السلام کے مقدمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جد امجد کی ولادت سے ابتدا کرتے ہوئے حضور اکرمؐ کی سیرت طیبہ کی تفصیل اور تشریح کی بنیاد قدیم، اصلی اور معتبر اسلامی مآخذ پر رکھی گئی ہے۔ دیگر مآخذ کے علاوہ سیرت ابن اسحاق خصوصاً استعمال کی گئی۔ مصنف کی ہنرمندی اور مہارت تحریر نے کتاب کو اس کے تینوں اجزائے ترکیبی یعنی ابن اسحاق، ابن سعد اور واقدی سے "بڑا" بنادیا ہے۔

مستشرقین کے قلم سے مختلف یورپی زبانوں میں سیرت مبارکہ اور تاریخ اسلام پر بہت کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مگر مارٹن لنگز کی انگریزی تصنیف کو ان تمام تالیفات پر فوقیت حاصل ہے۔ ان کی تصنیف کچھ ایسی خصوصیات کی حامل ہے جو اسے دیگر تمام موجودہ تصانیف میں اہم ترین اور ممتاز مقام عطا کرتی ہیں کتاب کی خصوصیات مختصراً یوں بیان کی جاسکتی ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کتاب اپنی ترتیب اور مواد کے اعتبار سے بالکل ویسی ہے جیسی کہ مسلمان سیرت نگاروں کی معتبر کتابیں ہوا کرتی ہیں۔ کتاب کا آغاز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد کے بیان سے ہوتا ہے۔ پھر ولادت نبوی اور بچپن، جوانی اور بعثت سے پہلے کا دور، تامل اور تفکر کا زمانہ اور اس زمانے کی خصوصیات بیان ہوئی ہیں۔ بعدازاں واقعہ بعثت، نزول وحی اور اولین مسلمانوں کے ایمان لانے کا ذکر ہے۔ اس دور میں جب پیغمبر اکرمؐ نے وحی الٰہی آشکار نہیں کی تھی، اشاعت اسلام کیونکر ہوئی تھی۔ اس کی

وضاحت کتاب کے اگلے ابواب کا موضوع ہے۔ پھر جب آنحضرتؐ کو وحی کی کھلی تبلیغ پر مامور کیا گیا تو انہیں کیسی مخالفت اور عناد کا سامنا کرنا پڑا۔ ہجرت کیونکر ہوئی پہلے عام مسلمانوں کی پھر پیغمبر آخرؐ کی۔ اس کے بعد کے ابواب غزوات نبوی، فتح مکہ، غزوہ حنین، کفار کی شکست اور مدینہ میں حضورؐ کی واپسی تا رحلت کے واقعات سے تشکیل پاتے ہیں۔ وفات نبی اکرمؐ کی طرف اشارہ کر کے کتاب اختتام کو پہنچی ہے۔

جیسا کہ سطور ماقبل سے اندازہ کیا جا سکتا ہے، یہ کتاب رسول خداؐ کی زندگی کے تمام اہم نکات و مراحل کا ابتدا سے انتہا تک احاطہ کرتی ہے۔ کتاب چونکہ مغرب والوں اور انگریزی خواں قارئین کے لیے لکھی گئی ہے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ میں پہلی بار کسی مغربی زبان میں قارئین کے لیے پیغمبر اکرمؐ کی زندگی کی ایک روشن اور متوازن تصویر پیش کی گئی ہے۔ اس جیسی کوئی کتاب اس موضوع پر آج تک نہیں لکھی گئی۔ دیگر تمام مغربی کتابوں میں مستشرقین کے تعصبات اور خفیہ اغراض اور متعصب مسیحی مصنفین کی کوتاہ بینی کے سبب زندگی کی یہ تصویر ابہام اور تیرگی کے اندھیروں میں لپٹ کر رہ گئی ہے۔

دوسری خاص بات یہ ہے کہ مصنّف کتاب نے ہر قدم پر یہ سعی کی ہے کہ قارئین کے لیے رسول خداؐ کی زندگی کی تفصیل اس طرح بیان کرے جیسی کہ وہ ہے نہ کہ جیسی اس کی یا کسی اور کی خواہش ہے۔ اس معاملہ میں بھی توفیق الٰہی ان کی مددگار ہوئی ہے۔ وگرنہ یہ وہ عیب ہے جس سے مشرقی زبانوں کے سیرت نگار اور خصوصاً جدید مصنفین حتیٰ کہ شبلی نعمانی بھی کم ہی بچ پائے ہیں۔ مصنف اس امر سے بخوبی آگاہ ہیں کہ پیغمبر اکرمؐ کی شخصیت ربانی اور ان کی زندگی کے حوادث و واقعات کی شرح آسان کام نہیں۔ اس لیے کہ ان سب کے ماورا اُلوہیتِ خداوندی اور مشیت ازلی کار فرما ہیں۔ وہ شخص جو اتنے اہم کام کا بیڑا اٹھا رہا ہے وہ علم کے علاوہ تقویٰ اور نیت خالص کا بھی محتاج ہے۔ تاکہ خدا اور اس کے رسول کے متعلق امور کے بیان میں اس کی اپنی خواہشات اور ہوائے نفس کا گزر نہ ہو سکے۔ اس نکتہ کو سمجھنے کے لیے اتنا کافی ہے کہ مستشرقین مثلاً مرگلیو کی تحریر سامنے رکھی جائے اور اس کا موازنہ زیر تبصرہ کتاب سے کیا جائے: ببیں تفاوت رہ از کجا تا بہ کجا! ـــــ ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ قرآن میں جو نبی الامی کا لفظ وارد ہوا ہے اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ پیغمبر نوشت وخواند سے واقف نہیں تھے اس کی دلیل کے طور پر اور اپنے تعصب اور عناد کے مارے یہ مثال پیش کی ہے کہ حضورؐ کی تجارتی زندگی کا لازمہ یہ رہا ہوگا کہ وہ لکھنے پڑھنے کی مبادیات سے شناسائی حاصل کرتے لہٰذا انہیں لکھنے پڑھنے سے نابلد نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس خود ساختہ نظریہ پر اس نے پوری داستان تراش کر رکھ دی ہے۔ تاکہ اس کے غرور علمی اور توہم و تعصب کی تسکین ہو سکے۔

زیر تبصرہ کتاب محمدؐ کا موازنہ و مقابلہ اگر مستشرقین اور مغربی مصنفین کے ان آثار و کتب سے کیا

جائے جو سیرت و رسالت پیامبر اسلام کے موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ تو ایک اور انتہائی اہم اور بنیادی تفاوت بھی سامنے آتا ہے جو اس کتاب اور دیگر کتب کے مابین موجود ہے۔ ایک مستشرق یا مغربی مصنف کبھی پیامبر اسلام کی سیرت اتنی سادگی اور وضاحت سے نہیں لکھتا۔ اس کا طریقہ کار یہی ہے کہ مسئلہ کو پیچیدہ کر کے پیش کرے۔ اور رسول خدا کی زندگی کے اوضاع و احوال و شرائط کا تجزیہ و تحلیل کرے۔ بلکہ اسے تلاش رہتی ہے کوئی بہانہ یا نشانہ خواہ کیسا ہی کمزور ہو، ایسا ملے جس سے وہ یہ باور کرا سکے کہ رسول خدا کسی دوسرے شخص یا دوسرے دین سے متاثر تھے یا ان کے گردوپیش کے اجتماعی اور تاریخی احوال و اوضاع ان کے پیغام کی تشکیل میں اثر انداز ہوئے ہیں۔

ایک مستشرق یا مغربی عالم کے لئے "دین" اور "پیغمبر" کے الفاظ وہ معنی ہی نہیں رکھتے جو روائتی تہذیبوں میں ان الفاظ سے منسوب ہیں۔ ان کلمات کے روائتی اور ذہنی معنی ہیں "دین" وحی الٰہی کے مترادف ہے اور پیامبر وہ شخص ہے جو خدا کا پیغام سوئے مردم ابلاغ کرنے پر مامور ہو۔ مذکورہ طبقہ یہ مفہوم قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ ان کے نزدیک اسکندر مقدونی اور پیغمبر دونوں تاریخی شخصیات ہونے کے اعتبار سے کوئی اساسی فرق نہیں ہے۔ دونوں انسان تھے۔ اور دونوں ہی اپنی زندگی اور اپنے اعمال پر محیط اجتماعی، سیاسی اور اجتماعی احوال و اوضاع سے متاثر تھے۔ ان احوال و اوضاع کے تجزیہ و تحلیل کے نتیجہ میں ان کے اعمال و مقاصد کے محرکات بہتر آشکار ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ مغربی مورخین یا مستشرقین اس انداز میں کیوں سوچتے ہیں؟ اس لیے کہ یہ دونوں طبقے ادیان و پیامبران اور روحانی شخصیات کے مطالعات کے ضمن میں دین و نبوت اور روحانیت کی دو اساسی جہات سے ہمیشہ صرف نظر کرتے ہیں ایک جہت متعالی و ماوراءالطبیعی اور دوسری جہت داخلی و اسرار آمیز۔ یہی دونوں جہات دین و نبوت و روحانیت کا اصلی محور ہیں۔ اور ان سے غفلت برتنے سے سارے فکری مغالطے جنم لیتے ہیں ضمناً یہ عرض کر دینا بھی بیجا نہ ہو گا کہ کلام الٰہی اور شخصیات الٰہی کی یہی داخلی، عینی اور اسرار آمیز جہت ہے جس سے ادیان کے بظاہر سادہ بیانات اور پیامبران کرام کے کردار صریح کی دقیق توجیہ ممکن ہے۔

آخری نکتہ جو ہم اس ضمن میں بیان کرنا چاہتے ہیں یہ ہے کہ مصنف نے پیامبر اکرمؐ کی ربانی اور روحانی شخصیت اور ان کی رسالت کی غیبی اور ماوراءالطبیعی جہت پر گہری توجہ دی ہے۔ حضورؐ پر نزول وحی کو مارٹن لنگز نے بالکل اسی صورت میں بیان کیا ہے۔ جس میں مستند اسلامی ماخذ بتاتے ہیں حضورؐ علم الٰہی اور لدنی کی بنیاد پر جو ان کے وجود میں مکنون تھا آئندہ آنے والے وقت سے متعلق بعض نکات بتا دیتے تھے۔ یا دوسرے لوگوں کے احوال و اقوال کی خبر دے دیتے تھے۔ یا آپؐ کے ہاتھ سے معجزات

صورت پذیر ہوتے تھے۔ ان تمام امور کو مصنف کتاب نے اسی طرح بیان کیا ہے جیسے ان کی روایت ہم تک امت کے معتبر و مستند ماخذ نے کی ہے۔ اور اس وضاحت اور یقین سے کیا ہے کہ مغرب کا قاری بھی سوچنے پر مجبور ہو جائے۔ ان پر آشکار ہے کہ وہ حقیقت بیان کر رہے ہیں۔ اور پڑھنے والے کے دل و روح سوئے حقیقت اور سوائے عوالم معنوی جذب کر رہے ہیں۔ ذرا غور کیجیے کہ جب ہم فارسی یا اردو میں سیرت کی کوئی اصیل اور عمدہ کتاب پڑھتے ہیں تو کیا ہمارے اندر، ہمارے دل میں خدا سے شوق ملاقات بہشت کی خواہش اور عالم غیب کی رعنائیوں اور زیبائش کا اشتیاق پیدا نہیں ہوتا اور کیا اس کی کشش اور جاذبیت ہمیں عوالم روحانی کی جانب متوجہ نہیں کرتی؟ کیا ایسا نہیں ہے کہ پیامبروں کی سیرت اور ان کے اقوال و احوال کی شرح نیز آئمہ کرام اور اولیاء اللہ کی سوانح لکھی ہی اس مقصد سے جاتی ہیں کہ پڑھنے والوں میں ایک معنوی زندگی کا ذوق و شوق برانگیختہ ہو اور انہیں ایک روحانی راستے اور سیر و سلوک کے مجاہدے پر آمادہ کرے؟ روایتی اور معنوی نقطہ نظر سے کتب سماوی، سیرت پیامبران اور اولیاء خدا کی سوانح کی تاریخی اور علمی جہت عموماً فاقد اہمیت ہوتی ہے، کم از کم پست ترین مرتبہ و اہمیت رکھتی ہے۔ مارٹن لنگز اس نکتہ سے آگاہ ہیں اور خاص طور پر اس چیز سے بھی واقف ہیں کہ وہ یہ کتاب ان لوگوں کے لیے لکھ رہے ہیں جو مغرب کی مادیت پرست فضا میں پروان چڑھے ہیں، اور سطحیت کے شکار، سائنسیت کے اسیر عقلیت پرستی میں محصور ہو کر عوالم معنوی اور روحانی کا عام ذوق کھو چکے ہیں۔ عالم غیب کا درک جاتا رہا ہے اور حقائق باطنی و ماوراء الطبیعی نظر سے اوجھل ہو چکے ہیں۔ کتاب کی یہ خوبی اس کی دیگر تمام خصوصیات پر بھاری ہے۔

چوتھی نمایاں خصوصیت جسے در خور اعتنا لانا ضروری ہے یہ ہے کہ کتاب آج کے قارئین کے لیے لکھی گئی ہے۔ اسلوب تحریر رواں، لطیف اور شیریں ہے۔ بیانیہ اعتبار سے کتاب ایک مستقل شاہکار ہے۔ مصنف کو واقعات کے بیان کا ایک غیر معمولی ملکہ حاصل ہے۔ جس سے ان کا اسلوب بیان حقائق اور کمال حسن تحریر کا ایک اچھوتا امتزاج بن کر ابھرا ہے۔ اس سبک نگارش کی خوبی یہ ہے کہ یہ بیک وقت انتہائی پرلطف اور دلچسپ تحریر بھی ہے اور قصہ حیات کی جلالت شان اور سادگی کو پوری طرح منعکس بھی کرتی ہے۔ مسحور کن حد تک شاعرانہ نثر جو تاریخی حقائق اور ادبی جمالیات کے درمیان پورا توازن قائم رکھتی ہے۔ ایسی نثر انگریزی نثر کی تاریخ میں اور انگریزی ادب میں بھی ایک اہم قدم ہے جس سے انگریزی نثر نویسی میں ایک نئی جہت کا اضافہ ہوا ہے۔ مارٹن لنگز انگریزی نثر میں صاحب اسلوب پہلے بھی گنے جاتے ہیں اب ان کی اس کتاب سے ان کا رتبہ اور بلند اور مستحکم

ہو گیا ہے۔ ضمنی خوبی یہ بھی شمار کی جاسکتی ہے کہ انہوں نے چیتی جاگتی، روزمرہ کی فصیح اور بامحاورہ انگریزی استعمال کی ہے۔ عام بیانات کے لیے معاصر روزمرہ اور قرآنی اقتباسات اور احادیث کے لیے قدرے ارفع اور پرانا اسلوب۔ کتاب کے تمام ابواب پر عنوانات دیئے گئے ہیں جو اپنی جگہ ایک خاصے کی چیزیں ہیں۔ ان کا انتخاب اس خوش اسلوبی اور مہارت سے کیا گیا ہے کہ باب کے موضوع کو اجمال کر رکھ دیتے ہیں۔ یہ امر بھی مستشرقین کی کتب کے بالکل برعکس ہے۔ ان کتابوں میں آنحضرتؐ کی زندگی سے متعلق مسائل و واقعات کو فرسودہ اور گھسے پٹے تاریخی عنوانات کے تحت درج کر دیا جاتا ہے۔

(ابوبکر سراج الدین) مارٹن لنگز کی کتاب زندہ اور گرفت میں لینے والی کتاب ہے۔ کتاب پڑھ چکنے کے بعد اسے ہاتھ سے رکھتے ہوئے یہ احساس ہوتا ہے کہ گویا ہم آنحضرتؐ کی حیات مبارکہ کے تمام واقعات کے شاہد ہوں۔ صرف یہی نہیں بلکہ ایک طرح کی برکت اور معنوی حضوری انسان کے اندر پیدا ہونے لگتی ہے۔

مصنف کتاب کا ذکر بھی ہو جائے تو بہتر ہے۔ مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) انگریز اسلام شناس ہیں۔ بشرطیکہ ہم شناخت کے لفظ کو اس کے روایتی اسلامی معانی میں استعمال کریں۔ اس مفہوم میں شناخت کا لفظ وجودی اور شہودی دونوں جہات پر محتوی ہے۔ ابوبکر سراج الدین ایسے ہی عارف ہیں۔ برٹش میوزیم کی ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد سے کینٹ کے ایک پرسکون گوشے میں ذکر و فکر اور تصنیف و تالیف میں وقت گزار رہے ہیں۔ معارف اسلامی پر ان کی دیگر کئی اعلیٰ پائے کی تصانیف ہیں جن میں بیسویں صدی کے ایک ولی اللہ۔ تصوف کیا ہے؟ کتاب یقین۔ قرآن کی خطاطی اور تذہیب کا فن خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

کتاب محمدؐ اپنے حسن صوری کے اعتبار سے بھی کسی طرح کم نہیں ہے۔ بلکہ جس طرح کتاب اپنے مواد اور اسلوب میں شاہکار ہے۔ اسی طرح طباعت کا بھی شاہکار ہے۔ خاص چکنے دبیز کاغذ پر اجلی روشن چھپائی اور سنہری ڈائی دار جلد جس میں جگمگاتا گرد پوش منڈھا ہوا ہے۔ سرورق اور پشتہ پر خط کوفی میں طغرے ہیں۔ جو بالترتیب کلمہ طیبہ اور دس صحابہ کے ناموں پر مشتمل ہے اتنے قیمتی کاغذ کے باوجود قیمت مناسب حد تک کم رکھی گئی ہے۔ پاکستانی ایڈیشن کی اضافی خوبی یہ بھی ہے کہ اس میں وہ تمام اغلاط درست کر دی گئی ہیں اور وہ تمام اضافے شامل کر لیے گئے ہیں جو لیدیں۔ امریکی اور بھارتی ایڈیشنوں میں رہ گئے تھے جیسا کہ اس سے قبل اشارہ کیا جا چکا ہے مصنف کی کوشش یہ رہی ہے کہ پیغمبر اکرمؐ کی زندگی کے واقعات ایک زندہ و جذاب صورت میں پیش کریں۔ نیز اس نکتہ پر انہوں نے گہری توجہ دی ہے کہ ایک

پیامبر کے ظہور کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آسمان کے دررحمت ایک بار پھر وا ہو گئے ہیں تاکہ اس راستے سے انسان اپنی روحانی اور الہی اصل تک لوٹ سکیں۔ بالفاظ دیگر پیامبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا محوری نکتہ یہی ہے کہ از سر نو زمین کو آسمان سے جوڑا جائے اور عالم ناسوت و کدورت کو اس کی ملکوتی اور نورانی اصل و مبدا سے واصل کیا جائے۔ اسی سبب نبی اکرمؐ کی رسالت ان کے اس خاکدان تیرہ سے رحلت فرمانے سے ختم نہیں ہوتی کہ وہ اس بات پر مامور رہیں کہ ہم اسیران خاک کو ملکوت اعلیٰ اور عالم علوی کی طرف رجوع پر آمادہ کریں۔ اس نکتہ لطیف کی جانب مصنف نے کتاب کی آخری سطور میں یوں اشارہ کیا ہے: "جب آپؐ اس جہان میں اپنے پیغام کا ابلاغ کر چکے تو اپنی ماموریت انجام دینے کے لیے جہان دیگر منتقل ہو گئے۔ جہاں وہ اس جہان خاکی کی محدودیت میں شامل ہوئے بغیر اپنے اصحاب اور دوسرے لوگوں کے لیے اسی طرح رہیں گے۔"

اس کے بعد مصنف نے پیغمبر اکرمؐ کے دو اپنی ناموں کا ذکر کیا ہے، مثلاً مفتاح الرحمۃ، مفتاح الجنہ اور ساتھ ہی قرآن کریم کی وہ آیت نقل کی ہے جو رسول خدا پر درود کی تلقین کرتی ہے۔ یوں کتاب اپنے حسن ختام کو پہنچتی ہے۔

ان اللہ و ملائکتہ یصلون علی النبی، یا ایھا الذین آمنوا صلوا علیہ و سلموا تسلیما

(تبصرہ، ڈاکٹر ہادی شریفی، تہران)

(ترجمہ، محمد سہیل عمر)

کتاب : عقائدِ اسلام
مصنف : شیخ ازہر دکتور عبدالحلیم محمود
صفحات : ۹۰
قیمت : ۵۶ روپے

کہتے ہیں کہ دین کے چار عناصر ہوتے ہیں :

۱۔ عقائد

۲۔ عبادات

۳۔ اخلاقیات

۴۔ ان میں جذبات کی آمیزش

پرانے لوگ حفظِ مراتب سے بہتر آگاہ ہوتے تھے اس لئے مذکورہ بالا چار عناصر کو ان کی صحیح ترتیب اور مناسب مقام پر رکھتے تھے "الاہم فالاہم" : بات مسلمانوں سے ہو یا غیر مسلموں سے آغاز اصول سے کرتے تھے اور پھر درجہ بدرجہ نیچے آتے تھے۔ آج کی طرح جذباتیت کا تومار نہیں ہوتا تھا کہ بات کا آغاز بھی جذباتی بیان سے اور اختتام بھی جذباتی نعروں پر۔ شیخِ ازہر دکتور عبدالحلیم محمود مرحوم بھی پرانے لوگوں کا نمونہ تھے۔ پیرس سے ڈگری لانے کے باوجود ان کی جملہ تصانیف میں وہی پرانی روح گونجتی ہے۔ موضوع خواہ فلسفہ ہو، اخلاقیات ہو، نفسیات ہو، تاریخ تمدن ہو، تصوف ہو یا سیرت و سوانح ان کا خطاب مدلل، عقلی، علمی اور متوازن ہوتا ہے۔ انگریزی میں ان کی تصنیف عقائدِ اسلام کی اشاعت ایک لحاظ سے بہت اہم ہے۔ ان کی شخصیت اور تحریر اس نادر وصف کے باعث ممتاز ہے کہ مغرب کے علوم اور مدارس سے شناسائی کے ساتھ ساتھ وہ ٹھیٹھ عقائد پر قائم رہتے ہوئے مسلمانوں کی قدیم ترین یونیورسٹی ازہر کے شیخ بھی بنے اور یوں ان کی ذات میں علوم اسلامیہ کے کمال اور مغرب سے واقفیت کا امتزاج میسر آیا۔ جدید انسان سے بات کرنے کے لئے اس کی ذہنیت اور ضرورت کا جو لحاظ رکھنا پڑتا ہے اس کا شیخ کو بخوبی احساس تھا اور یہی کتاب کی افادیت کا راز ہے۔

موضوع عنوان سے ظاہر ہے اور شیخ ازہر اس کے ماہر تھے۔ شیخ ازہر کا منصب ہی اس کی کافی ضمانت ہے۔ یہ وہ قدیم ترین یونیورسٹی ہے جہاں صدیوں سے مسلمان اپنے بچوں کو عالم اور ماہرِ دین بننے کے لئے بھیجتے چلے آئے ہیں۔ اس ادارے کے سربراہ کے قلم سے نکلی ہوئی تحریر جو درجۂ استناد رکھتی ہے وہ سامنے کی بات ہے۔ یہ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ دورِ زوال میں مناصب علمیہ اور دینیہ بھی اپنا وقار کھو بیٹھتے ہیں مگر جو لوگ شیخ ازہر کو جانتے ہیں ان کو خوب معلوم ہے کہ اس منصبِ جلیل پر گزشتہ چند صدیوں میں جتنے لوگ آئے ہیں ان میں شیخ عبد الحلیم محمود نمایاں ترین فرد ہیں اور ان کی زندگی اور تصانیف اس کی گواہ ہیں کہ وہ ہمیشہ دین کے اعلیٰ اور عمیق ترین پہلوؤں کی طرف متوجہ رہے اور اپنی ذات میں اس کا تحقق کرتے رہے۔

دوسری اہم خصوصیت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے چند تمہیدی کلمات کی ضرورت ہوگی۔

"گزرے وقتوں میں یہ ہوتا تھا کہ ہر صدی اور زمانے کے لوگ اپنے زمانے کے مقابلے میں گزرے ہوئے دور کو افضل جانتے تھے اور اپنے زمانے کی کوتاہیوں کا شکوہ کرتے تھے۔ بیسویں صدی اس قانون کا واحد استثنا ہے۔ اس کا خاص اور روز افزوں رجحان یہ سوچ ہے کہ زندگی کے ہر شعبہ کو دورِ جدید کے "مطابق" کیا جائے یا بالفاظِ دگر اپ ٹو ڈیٹ بنایا جائے۔ یہ رجحان مغرب میں زیادہ اور مشرق میں قدرے کم ہے۔ اس کلیہ سے کسی چیز کو آزاد نہیں چھوڑا جاتا حتیٰ کہ مذہب کو بھی۔ بہت سے مقتدایانِ مذہب کو بھی یہی دھن لگی ہوئی ہے کہ اپنے دین کو "بیسویں صدی کی روحِ عصر" سے ملو کیا جائے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ مطابقت کے نظریہ کو ایک اور طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ طب کی مثال لیجئے تو اپنے زمانے سے مطابقت کے لئے طب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس زمانے میں پھیلنے والی تمام بیماریوں کا تریاق فراہم کرنے کے قابل ہو۔ اسی طرح اگر ہم یہ کہیں تو کیا بے جا ہے کہ مذہب بھی اگر آج کے دور کے مطابق ہونا چاہئے تو اسے بڑھ چڑھ کر اپنا چٹان جیسا ثبات اور استحکام دکھانا ہوگا بلکہ نمائش کرنا ہوگی۔ اس لئے کہ آج کے دور کا خاص مرض ہی ہولناک اور بڑی بڑی تبدیلیاں اور اضطرابِ سیمابی کی کیفیت ہے۔ نیز یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ مرکبِ حق ہونے کے اعتبار سے مذہب اگر ثابت و مستحکم نہ ہو تو اپنے آپ سے جھوٹا ہو جائے گا۔ اہلِ ایمان کی اکثریت کے نفوس میں کسی ایسی چیز کی ایک گہری طلب محسوس ہوتی ہے جو ان کی زندگی میں ہمیشہ یکساں رہے اور ان کی توقع یہی ہوتی ہے کہ ان کا دین وہ مستقل عنصر ہے جو یہ طلب پوری کرے گا اور بدلے گا نہیں۔

قدرت الٰہیہ بھی اس نقطۂ نظر کی تائید میں محسوس ہوتی ہے۔ چونکہ اسلام نوعِ انسان کے لئے آخری الہامی دین ہے۔ اس لئے ہم یہ سوچ سکتے ہیں کہ اس میں موجودہ دائرہ زمان کے آخری مرحلہ کی ضروریات سے مطابقت از خود ہوگی اور من اللہ ہوگی۔ اس دور اور اس زمانے کی ضروریات سے مطابقت جو قرآن کے الفاظ میں

قربِ قیامت کا دور ہے۔" والساعۃ ادھیٰ و امر " ـــــ مطابقت کی تعریف اگر مذکورہ یقینی مثال کی روشنی میں کی جائے اور یہ کوشش کی جائے کہ اس کے معنی معین ہوں تو یہ سامنے آتا ہے کہ عام خیال کے برعکس یہ تعریف اور یہ معانی زمانے کے ساتھ چلنے اور اس کے تابع ہونے کے نہیں ہیں۔ اسلام کسی طرح بھی ہمارے دور کی کوتاہیوں کو گوارا نہیں کرتا نہ ان کی مداہنت کرتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس وہ ان کوتاہیوں اور ناکامیوں کا تریاق ہے اور اس میں ایک پیدائشی حفاظتی نظام ہے جو تغیر سے اس کو محفوظ رکھتا ہے۔ مسلمانوں کے کسی بھی گروہ کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وہ اسلام کو اپنی ذاتی ترجیحات اور پسند کے مطابق ڈھال سکے۔ عدم تغیر اس کی اساسی صفت ہے جس کے بغیر اس کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اسلام کے عقائد اور عبادات انسانی مداخلت سے پوری طرح محفوظ ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام کے بارے میں گمراہ کن کتابیں نہیں لکھی گئیں۔ شیخ ازہر کی کتاب اسی لئے تو اطمینان بخش ہے کہ ان کے الفاظ میں:

"یہ اسلام کا ایسا مطالعہ ہے جو اس کے اصولِ عقائد اور فرد پر ان کے اثرات کا جائزہ لیتا ہے۔ اس کا مخاطب عام قاری ہے اس لئے تفصیل میں گئے بغیر اور کسی فنی بحث کو چھیڑے بغیر یہ اس کے لئے اسلامی عقائد کے اصولوں کا سیدھا سادہ بیان پیش کرتی ہے ــ قارئین یہ ملاحظہ کریں گے کہ ہم نے قرآن اور حدیث کو خود بولنے کا موقع دینے کی سعی کی ہے کہ یہی اسلامی تعلیمات کے بڑے ماخذ ہیں۔ نیز ہم نے کسی ایسی چیز کا اضافہ نہیں کیا جس کا ثبوت ان دو سے اخذ نہ کیا جا سکے۔"

تحریف، التباس اور معذرت سے آزاد، بعینہٖ روایتی عقائد کا واضح اور مدلل بیان۔ یہ کتاب کی دوسری خصوصیت ہوئی۔

کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول "اسلام: لفظ و معنی" کا آغاز اسلام کے لفظی اور اصطلاحی معانی کے بیان سے ہوتا ہے۔ قرآن، احادیث اور امہات الکتب و لغات کے حوالے اتنی مہارت اور خوش ذوقی سے مرتب کئے گئے ہیں کہ ان کے تسلسل سے خود تحریر بول اٹھی ہے۔ تبصرہ کی ابتداء میں ہم نے جو چار عناصرِ دین گنوائے تھے ان کی ترتیب کا لحاظ مصنف نے بھی رکھا ہے۔ پہلے باب میں اسلام کے اصطلاحی معانی کی بحث جو توحید کے محوری تصور کے گرد گھوم رہی ہے اس کا اطلاق مصنف چاروں سطحوں پر کرتے ہیں، عقیدہ، عبادات اخلاقیات اور جذبات و احساسات: اور ان میں سے ہر ایک میں توحید کس طرح روبہ عمل آتی ہے اور کیونکر ان اعمال اور رویوں کو ایک داخلی، عمیق اور منفعالی سطح تک ترفع عطا کرتی ہے۔ یہ ساتھ ساتھ مختصراً دکھاتے جاتے ہیں۔

"اسلام بھی توحید الٰہی کے اعلان کے سوا اور کچھ نہیں ہے جیسے اس سے قبل کے ادیان اپنی اصلی، خالص اور واضح حالت میں تھے اور اس کا پیغام اسی توحید کی شہادت دینے کی دعوت ہے۔ اسلام اور اس کی تمام تعلیمات اور اصولوں کا بنیادی جوہر یہی توحید ہے اور عبادات و شعائر انسان کو اس کی آگہی عطا کرنے کے لئے مقرر ہوئے ہیں۔"

.... "ہم جس نتیجہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ دین، خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرنا، توحید کا اقرار کرنا اور "اسلام" سب کے معنی ایک ہیں۔ ہر ایک دوسرے کو روشن کرتا ہے اور اس کی توضیح کرتا ہے۔ سبھی مطلق، کائناتی اور زمان اور مکان کی قید سے آزاد ہیں۔"

دوسرے باب کا عنوان ہے "خدا موجود ہے"۔ قدیم کتب جو عقائد کے موضوع پر تصنیف کی جاتی تھیں ان میں عقائد کے ساتھ ان کے عقلی دلائل بھی بیان کئے جاتے تھے۔ گو ان دلائل کی سطح اور پیچ ہر مصنف کے رجحان اور استعداد کے مطابق بدلتی رہتی تھی۔ جدید کتب میں یہ عنصر تقریباً مفقود ہے اور جہاں ہے بھی وہاں اس کی عقلی نوعیت کے بجائے جذباتی رنگ زیادہ غالب ہے۔ شیخ عبدالحلیم محمود نے دلائل عقلیہ آج کے قاری کی مناسبت سے ترتیب دیئے ہیں اور فلاسفہ، متکلمین اور صوفیاء تینوں کے طرز استدلال اور دلائل کو عام قاری کے فہم کے مطابق بیان کیا ہے۔ ان کے دلائل کی ترتیب وہی رکھی ہے جو ان کی اہمیت کی ترتیب ہے۔ کتاب کا یہ پہلو بہت اہم اور مفید ہے اس لئے کہ

"ہم میں سے بیشتر کا عقائد اور فقہ کا علم ادھر ادھر کی چند سنی سنائی غیر مستند باتوں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اکثر گھرانوں میں بچوں کو نہ تو عقائد کا علم دیا جاتا ہے نہ فقہ سکھائی جاتی ہے۔ صرف ایک جذباتی فضا کا اہتمام ہوتا ہے .... نتیجہ یہ کہ جب اس قلیل سرمایۂ علم کو لے کر وہ دنیائے جدید میں نکلتے ہیں تو مخالفت در پیش ہونے پر صرف ایک ہیجان اپنے اندر پاتے ہیں۔ اس سے گھٹن پیدا ہوتی ہے یا تلخی جو اکثر تشکیک میں ڈھل جاتی ہے۔ اگر ان کو ضرورت بھر علم نظری بھی حاصل ہو تو یہ ساری جانداری ان کے لئے بے اثر ہو جائے۔"

(روایت نمبر ا۔ صفحہ ۲۵۹)

اس باب کو لکھتے ہوئے شیخ نے حسب موقع مغربی منکرین کے خیالات کا رد بھی کیا ہے اور مغرب سے واقفیت رکھنے کے باعث اس کی فکر کے غلط مگر مقبول نظریات پر ناقدانہ نگاہ ڈالی ہے۔

دوسرا باب "محمد خدا کے رسول ہیں" : دلائل نبوت ۔ سے اپنا آغاز کرتا ہے۔ یہاں بھی دلائل کی سطح اعلیٰ اور موثر ہے۔ دلائل نبوت کے بعد معاشرے میں رسول کے کردار پر بحث ہے اور ضمناً دین میں للّٰہیت اور اخلاص فی الایمان پر گفتگو ہے۔ اور اسوۂ نبوی کے اتباع میں تشکیل پانے والی امت کی تصویر پیش کی ہے۔

تیسرا باب "ملائکہ" عقائد کے اہم جز یعنی فرشتوں پر ایمان سے متعلق ہے۔ انسانی مرتبۂ وجود سے اوپر اور مرتبۂ اعیان و صفات سے نیچے کی یہ مخلوق ظہور لطیف کا حصہ ہے۔ انسانی مرتبۂ وجود میں انکی کارفرمائی روایتی ماٰخذ کے حوالوں سے واضح ہوتی ہے۔

باب پنجم "حیاتِ اخروی" مرنے کے بعد پھر جی اٹھنے کے عقیدہ پر بحث کرتا ہے۔ حیاتِ بعد الموت کے مسئلہ پر آغاز بحث الکندی کے دلائل سے ہوا ہے جو اس نے ملاحدہ اور اپنے دور کے "نیچریوں" کے خیالات کے رد میں قائم کئے تھے۔ بعد میں قرآن نے جو اس اہم موضوع پر تماثیل اور دلائل دیئے ہیں ان کو یکجا کر دیا ہے۔

چھٹا باب "اسلام میں رحمت کی صفت" کی توضیح ہے۔ اللہ رحیم و رحمٰن اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم رحمت للعالمین۔ قرآن و احادیث سے اس کی مثالیں، اس کی نوعیت اور معنویت اس لئے بھی آجکل بہت اہم ہے کہ ان دنوں اسلام کو چابک، کوڑے کا نمائندہ بنانے کا معاملہ بھی زوروں پہ ہے۔ دین خود رحمت، اس کا بھیجنے والا رحمت، لانے اور بتانے والا دونوں رحمت۔ ہمارے لئے باعث مسرت ہے کہ مصنف نے دین کے اس پہلو کو بھی اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ بتانا چاہا ہے کہ دین وہ رسی ہے جو دنیا کے سمندر میں ڈوبتے ہوئے لوگوں کے لئے پھینکی جاتی ہے اور جسے تھام کر وہ آخرت کے کنارے تک سلامت پہنچ سکتے ہیں۔

کتاب کا آغاز ایمان والوں کے بیان سے ہوا تھا۔ اختتام نہ ماننے والوں کی خصوصیات پر روشنی ڈالنے پر ہوتا ہے۔ نہ ماننے والوں کے مختلف ردِعمل اور کئی طرح کے نفسیاتی پیچ اور رویے ہوتے ہیں۔ مصنف نے مختلف مثالوں اور واقعات سے ان متنوع رویوں کی توضیح کی ہے۔ کتاب قرآن مجید کی اس آیت پر ختم ہوتی ہے جو عقائد کا سب سے موجز اور جامع بیان ہے۔

(ادارہ)

SHAIKH AHMAD AL-ALAWI

HIS SPIRITUAL HERITAGE AND LEGACY

نام کتاب: بیسویں صدی کا ولی، شیخ احمد العلوی
ان کی روحانی میراث اور ترکہ

مصنف: ابوبکر سراج الدین

صفحات: ۲۴۲

قیمت: ۱۱۰ روپے

ناشر: سہیل اکیڈمی

بیسویں صدی کے ایک ولی اللہ ایک انتہائی گرانقدر اور اعلیٰ پائے کی تصنیف ہے۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے اس کی اہمیت اور ضرورت تو بدیہی ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہر اس شخص کے لئے اہم ہے جو روحانی امور میں دلچسپی رکھتا ہو۔ تصوف کا مطالعہ اگر کسی یورپی زبان میں کرنا ہو تو اس کتاب سے بہتر کتاب ملنا ناممکن ہے کیونکہ یہ تصوف کا ایک ایسا مطالعہ ہے جو خالص صوفیانہ نقطۂ نظر سے کیا گیا ہے۔ یاد رہے کہ ہم اس کتاب کو "تصوف کی کتاب" قرار نہیں دے رہے۔ جیسے عوارف المعارف یا کشف المحجوب بلکہ ایک ایسی کتاب جو بالذات تصوف کی کتاب نہ ہونے کے باوجود تصوف کی ایسی تشریح، تاریخ اور مطالعہ پیش کرتی ہے جو صوفیاؒ اور ان کے کائنات کا اجلا، روشن نقشہ آنکھوں کے سامنے لاتا ہے۔ مغرب میں رہنے والے ایک اہلِ علم نے تاریخِ تصوف اور صوفیانہ کتب کا ایسی عمیق نظر اور ہمدردی سے کیونکر مطالعہ کیا کہ اس کی تصنیف صوفیانہ نقطۂ نظر کا پرتو بن گئی؟ یہ ہمارے لئے بھی تصور کرنا خاصا مشکل ہے جبکہ یہ بھی نظر آ رہا ہو کہ بایں ہمہ وہ "دردِ میکدۂ تصوف" سے مخاطب نہیں ہیں۔ کتاب میں نہ صرف کوئی بھی چیز سیکنڈ ہینڈ یا پرانی نہیں ہے بلکہ براہِ راست عربی سے ترجمہ کردہ دلچسپ اور جاذبِ توجہ عبارتوں کا ایک خوش رنگ گلدستہ ہے جو صوفیا کو اپنی بات خود کہنے کا موقع دے رہا ہے۔ ایک طرف نہایت مہارت اور ہنرمندی سے منتخب اور ترجمہ شدہ یہ متون اور عبارات ہیں اور دوسری طرف مصنف کا تبصرہ اور تشریح جو نہ صرف اپنی جگہ بہت اہم ہے بلکہ بحیثیت مجموعی اسلام کے عمیق تر ین فہم کے لئے بھی معاون ہوتا ہے۔

جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے تصوف کا یہ بے نظیر اور شاہکار مطالعہ ایک صوفی کی شخصیت اور افکار کے محور پر گردش کرتا ہے۔ مصنف نے اپنی ایک اور کتاب "تصوف کیا ہے؟" میں ایک تمثیل

بیان کی ہے:

"اس دنیا کو ایک باغ سے تشبیہ دیجئے ــــ بلکہ زیادہ صحیح ہوگا کہ پودوں کی ایک نرسری سے تشبیہ دیجئے اس لیے کہ اس باغیچہ میں ہر پودا اس لیے اگایا گیا ہے کہ اسے انجام کار اکھاڑ کر ایک دوسری جگہ لگا دیا جائے ــــ اس باغیچہ یا پھلواری کا مرکزی حصہ ایک خاص قسم کے بڑھیا اور ممتاز درختوں کے لئے مخصوص ہے۔ یہ درخت گو گملوں میں اگے ہوئے ہیں اور نسبتاً چھوٹے ہیں تاہم ان پر نگاہ ڈالتے ہی ہماری تمام تر توجہ ان میں سے ایک درخت کی طرف کھنچ جاتی ہے جو دیگر تمام درختوں سے اتنا زیادہ خوشنما ہے کہ اس کا کوئی جوڑ اور موازنہ ممکن ہی نہیں۔ یہ ان تمام سے بالیدگی اور سرسبزی و شادابی میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ دیکھنے سے اس کی اس حالت کا سبب گو عیاں نہیں ہوتا مگر ذہن فوراً بغیر تفتیش کے اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ یہ کس چیز کا نتیجہ ہے۔ درخت نے کسی طرح اپنے گملے کے پیندے سے گزر کر نیچے زمین میں اپنی جڑیں اتار دی ہیں۔

اشجار نفوس انسانیہ ہیں اور ان میں درختوں کا درخت وہ نفس ہے جسے ہندوؤں کی اصطلاح کے مطابق "جیون مکتی" مل گئی ہو یا جو اصطلاح صوفیا میں "مقام کبریٰ" کا تحقق کر چکا ہو۔ تصوف وہ راستہ اور وسیلہ ہے جس کی وساطت نفس میں کے "تنگ دروازے" سے اپنی جڑیں باہر نکال کر روح لے قیود کی اقلیم میں جما سکیں۔ اقلیم روحانی سے اگلے قدم پر اقلیم ربانی کا دروازہ ہوتا ہے۔"

شیخ مصطفےٰ احمد العلویؒ اوبر کی تمثیل کے مطابق ان چند نفوس میں سے تھے جو مقام کبریٰ کا تحقق کر چکے تھے۔ وہ شجر شاداب جس کی جڑیں اس کی زمین میں پیوست ہو چکی تھیں۔ تصوف کا مطالعہ کرنے کا ایک عمدہ طریقہ یہ سمجھا ہے کہ کسی ایسی ہی شخصیت کے وجودی اور شہودی پہلوؤں کا جائزہ لیا جائے جو تصوف کی تجسیم ہو۔ اور یہی زیر تبصرہ کتاب کا موضوع ہے۔ شمالی افریقہ کے ایک صوفی سلسلہ میں زندگی کرنے کا رنگ ڈھنگ اور اس کے پس منظر کے سامنے شیخ احمد العلویؒ کا ناقابل فراموش سراپا، سیرت اور احوال۔ شیخ احمد العلویؒ جو ۱۹۰۹ء سے ۱۹۳۴ء تک اس سلسلہ کے سربراہ رہے اور جن کی ذات مقدس سے بقول آربری "قرون وسطیٰ کے صوفیا کی یاد تازہ ہو جاتی تھی"۔

کتاب دو بنیادی حصوں میں منقسم ہے جنہیں نے سہولت کے لئے وجودی اور شہودی جہات سے

تعبیر کیا ہے۔ وجودی حصہ "طریقت اور سلسلہ" شیخ احمد العلویؒ کی سوانح اور ان کا روحانی سفر نامہ ہے جو شیخ کی اپنی تحریروں، مریدین سے استفسار اور ڈاکٹر مارسل کیرے کے طویل مضمون سے ترتیب دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر مارسل کیرے ۱۹۲۰ء میں شیخ العلویؒ کے علاج کے ضمن میں ان سے متعارف ہوئے اور انکی آخری سانس تک وقتاً فوقتاً ان کے پاس حاضر ہوتے رہے۔ شیخ کی وفات کے کئی برس بعد انہوں نے اپنی یادداشتوں کو غیر جانبدارانہ اور معروضی انداز میں قلم بند کیا۔ ایک لامذہب فرانسیسی ڈاکٹر جسے اسلام تو کیا عیسائیت سے بھی کوئی شغف نہیں تھا اس نے شیخ العلویؒ کو زندگی کے آخری ۱۴ برس میں کس طرح دیکھا، ان سے کیوں متاثر ہوا اور تصوف کی داخلی کائنات سے ناواقف ہوتے ہوئے بھی اس پر ان کی شخصیت کے اتنے گہرے اثرات کیونکر مرتسم ہوئے یہ پہلے باب "بہ نظرِ دیگرے" کا موضوع ہے مریدین کی طرف سے اپنے مرشدوں کے بارے میں مبالغہ آمیز تحریریں عام بات ہے مگر ایک اجنبی شخصیت جو نہ صرف ثقافت، دین، زبان، نسل، ملک ہر لحاظ سے اجنبی تھا بلکہ شیخ کے وجود ہی سے پہلی ملاقات تک بے خبر تھا، ایسا شخص اپنی تحریر میں مبالغہ کرے یہ قرینِ قیاس نہیں ہے۔ ڈاکٹر مارسل نے پہلی ملاقات کی جو تفصیلی منظر نگاری کی ہے وہ ہمیں یک لخت شیخ کے زاویہ کی فضا میں پہنچا دیتی ہے اور پھر دوسرے چھوٹے چھوٹے واقعات، گفتگو کی نشستیں، زاویہ کی تعمیر کی داستان، مریدین کی فنائیت اور اخلاص، ذکر کے اجتماعات، ذکرِ صدر کے حلقے، شیخ کی بیماری اور صحت، مرض اور موت و حیات کے بارے میں ان کا رویہ، ان کا رہن سہن، نشست و برخاست، گفتگو اور طرزِ عمل کا بیان سب مل جل کر ہمارے لئے اس کائنات کی ایک مختصر مگر روشن اور واضح جھلک فراہم کر دیتے ہیں۔ جس میں شمالی افریقہ کا یہ شاذلی و درقاوی سلسلہ بس رہا تھا۔ کتاب کو یوں شروع کرنے سے اس کی تاریخی ترتیب گو قدرے بدل جاتی ہے مگر اس کی افادیت اور تاثیر میں بہت اضافہ ہو جاتا ہے۔ وہ لوگ جو تصوف کے اعمال و تعلیمات سے ناواقف ہیں ان کے لئے بھی آغازِ کتاب ہی میں ایک انسانی واقعاتی رنگ کی موجودگی سے متن میں دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔ شیخ سے جو مکالمات ڈاکٹر مارسل کے ہوتے رہے ان کی تفصیل نہ صرف شیخ العلویؒ کی شخصیت پر بھرپور روشنی ڈالتی ہے بلکہ بطور جدید انسان کے نمائندہ کے ڈاکٹر کے ذہنی رویئے بھی ہمارے سامنے لے آتی ہے۔

باب دوم کا عنوان "تصوف کے مبادیات" بظاہر سوانحی تسلسل سے ہٹا ہوا ہے مگر اگلے باب میں آنے والی شیخ کی ابتدائی زندگی، تصوف سے ان کا تعارف اور روحانی سفر کی تفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ خود تصوف کے آغاز، مبادیات، مآخذ اور ماہیت کی بقدرِ ضرورت وضاحت کر دی جائے۔ اس

غرض کہ یہ باب شیخ کی سوانح اور تعلیمات کے تعارف اور مقدمہ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس سے یہ تاثر نہیں لینا چاہئے کہ اس باب کی اپنی معنویت کچھ نہیں۔ اسے فی ذاتہ تصوف پہ لکھی جانے والی چند اہم تحریروں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

باب سوم "بہ نظرِ خویش" کا بیشتر حصہ شیخ العلویؒ کی خود نوشت سوانح کے ترجمہ و اقتباس پر مشتمل ہے۔ یہ تحریر شیخ نے اپنی زندگی کے اواخر میں لکھوائی تھی اور اس میں ان کی زندگی اور روحانی معروفیات پر مختلف قسم کی معلومات یکجا ہیں۔ ان کی ولادت اور اس سے منسلک خواب، ابتدائی تربیت، قرآن کی تعلیم اور دیگر اسباق، پیشہ کفش دوز، عیساوی طریقہ سے دلچسپی اور ان کے اشغال مثلاً آتش خوری، سانپ پکڑنے اور دیگر شعبدوں میں مہارت، اپنے شیخ سے ملاقات، پرانے اعمال سے توبہ، درقاوی سلسلہ میں بیعت، اوراد، ذکر سے شغف اور انہماک، ذکر کے اثرات، شیخ ابو زیدیؒ کا طریقہ سلوک مقاماتِ روحانی، مختلف تصانیف کی وجہ تصنیف، شیخ ابو زیدیؒ کا وصال اور شیخ العلویؒ کی جانشینی، مختلف سفر اور ان کے تاثرات وغیرہ۔ یہ سب معلومات مجموعی طور پہ وہ پس منظر و پیش منظر تخلیق کرتی ہیں جس میں شیخ العلویؒ کا روحانی سفر جلوہ گر ہوتا ہے۔

چوتھا باب "مرشدِ روحانی" شیخ العلوی کی زندگی کے اس حصہ سے بحث کرتا ہے جو ان کی خلافت شیخ بوزیدیؒ اور موت کے درمیان کے عرصہ پر محتوی ہے۔ شیخ العلویؒ نے سلوک طے کروانے اور مریدین کو اللہ تک پہنچانے میں کیا طریقہ اختیار کیا۔ پرانے اشغال میں کیا اضافہ یا ترمیم کی۔ صوفیاء کے اعمال واقوال پر جو اعتراضات اس زمانے میں ہو رہے تھے ان پر کیونکر محاکمہ کیا۔ (اس ضمن میں دو رسالے بھی جاری ہوئے) اور خود ان مباحث پر کیا لکھا۔ باب کا اختتام ایک تحریر سے اقتباس پر ہوتا ہے جو ان کے خلیفۂ اعظم اور جانشین شیخ عیسیٰ نورالدین احمد العلوی (فریدھوف شواں) نے ان کی موت پر لکھی تھی:

> "ان جیسی کسی ہستی سے ملاقات یوں ہے گویا بیسویں صدی کے وسط میں اچانک کسی عہدِ اولیٰ کے ولی یا بنی اسرائیل کے کسی ربانی سے آمنا سامنا ہو جائے۔ شیخ الحاج احمد العلویؒ سے مل کر میرا یہی تاثر تھا۔ شیخ موصوف تصوف کے عظیم ترین مرشدین میں سے ایک تھے۔"
>
> بادامی رنگ کے جبہ اور سفید پگڑی میں سفید ریش اور لمبے پتلے ہاتھوں والے یہ بزرگ جب اپنے دست مبارک کو جنبش دیتے تو یوں لگتا کہ ان کی برکت کا وزن ہاتھ جھکائے دے رہا ہے۔ ان کے وجود کے گرد ایک خالص قدیم فضا رہتی تھی جو سیدنا ابراہیم

خلیل اللہ کے فیض کا حصہ معلوم ہوتی تھی۔

کتاب کا دوسرا حصہ جسے ہم نے شہودی پہلو کہا تھا سات ابواب پر مشتمل ہے اور تمام تر شیخ العلوی کی تصانیف اور ان کی تعلیمات پر مبنی ہے۔

پانچواں باب جو اس حصہ کا اولین باب ہے "وحدت الوجود" کا عنوان لئے ہوئے ہے۔ وحدت الوجود پر موافق و مخالف بہت کچھ لکھا گیا اور لکھا جا رہا ہے لیکن ہم یقین سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس موضوع پر ہماری نظر سے زیر تبصرہ کتاب کے اس باب اور متعلقہ مباحث سے بہتر، واضح، مدلل اور قابل قبول تحریر نہیں لکھی گئی۔ تبصرہ جیسی چیز میں اس موضوع پر تفصیل سے لکھنا ناممکن اور لاحاصل ہے اس لئے ہم اپنی بات کا اعادہ کر کے آگے بڑھیں گے کہ مغربی تو کیا مشرقی زبانوں میں بھی اس کی ایسی تعبیر نایاب ہے۔

چھٹا باب "عوالم ثلاثہ" وحدت الوجود ہی کے مبحث کو آگے بڑھاتا ہے اور شیخ العلوی نے اپنی کتب خصوصاً منح القدوسیہ میں اس پر جو لکھا اور دیگر بزرگوں کے جو اقوال نقل کئے تھے ان سب کا خلاصہ پیش کرتا ہے۔ درمیان میں مصنف مارٹن لنگز بطور تبصرہ و تبیین جو اضافہ کرتے ہیں وہ تمام مباحث کو ایک لڑی میں بھی پرو دیتا ہے اور ان کو روشن بھی کر دیتا ہے۔ اس خصوصیت کی طرف ہم نے آغاز تبصرہ میں اشارہ کیا تھا۔

ساتواں باب "حروف ابجد کی رمزیت" سے متعلق ہے۔ حروف ابجد، ان کی اشکال اور آوازوں کو دیگر مراتب وجود سے مربوط کر کے دکھایا ہے اور یہ بات واضح کی ہے کہ نطق اور زبان محض سماجی ابلاغ کا آلہ نہیں اور انسانی اختراع نہیں بلکہ ان کی معنویت اور رموز اس سے کہیں گہرے اور وسیع ہیں۔

آٹھواں اور نواں باب بالترتیب "سلام اعظم" اور "عرفان" کے روحانی مقامات کی تفصیل، تشریح اور تفہیم ہیں۔ جبکہ دسواں اور گیارہواں باب "وضو" اور "نماز" کی علامتی معنویت کا بیان ہیں۔ یہ ابواب شیخ العلوی کی بالغ نظری، روحانی بصیرت اور علمیت کا ثبوت تو خیر ہیں ہی۔ ہمارے لئے یہ عبرت کا تازیانہ بھی ہیں کہ کس طرح اعمال و شعائر دینی کھوکھلی، بے رس حرکات جسمانی کا مجموعہ ہو کر رہ جاتے ہیں اور ان کے گہرے اور روحانی اثرات و معانی نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ نماز کی حرکات و سکنات قیام و سجود اور وضو کے ارکان کا ربط داخلی روئیوں سے اور دیگر مراتب وجود سے اگر دیکھنا ہو تو ان ابواب کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

کتاب کا تیسرا حصہ باقی دو حصوں کا تکملہ ہے۔ اس کا پہلا باب وجودی حصہ سے منسلک ہے لہٰذا وہ شیخ العلویؒ کی ایک "روحانی مناسبت" بیان کرتا ہے۔ صوفیاء کے ہاں اکثر کہا جاتا ہے کہ ہر صوفی کی نسبت

حقیقتِ محمدیہ کے کسی ایک پہلو یعنی کسی ایک نبی کے زیرِ قدم ہوتی ہے۔ مذکورہ بالا باب اسی حوالے سے شیخ العلویؒ اور سیدنا عیسیٰ ابن مریم علیہ السلام کے روحانی تعلق اور مشابہت پر روشنی ڈالتا ہے شیخ العلویؒ کی ذات نے مغرب میں جتنے لوگوں کو متاثر کیا ہے شاید اس کا ایک سبب یہ بھی ہے۔

آٹھواں باب شیخ العلوی کے ملفوظات کا انتخاب، ترجمہ اور تشریح ہے۔ یہ کتاب کے شہودی حصہ سے متعلق ہے اور ان کی تعلیمات کو ایک اور انداز میں پیش کرتا ہے:

"اہلِ عرفان کے طبقات ہیں۔ اپنے رب کا عارف اور اپنے آپ کا عارف۔ اپنے آپ کو جاننے والا اپنے رب کو جاننے والے سے عرفان میں بڑھا ہوا ہے"۔

یہ متناقض بیان یا طریقۂ استدلال بھی ایک بات سمجھانے کا ڈھنگ ہے۔ بات کیا کہی جا رہی ہے اسے کتاب کی تشریح میں دیکھئے۔

نواں باب شیخ کی شاعری کا انتخاب اور ترجمہ ہے۔ مصنف چونکہ خود انگریزی کے شاعر ہیں اور عربی شاعری پر بھی پوری دسترس رکھتے ہیں اس لئے ان کا ترجمہ نہ تو لفظی ہے نہ اصل سے ہٹا ہوا اور عربی نہ جاننے والوں کے لئے بھی انگریزی میں شیخ العلوی کی شاعری کا بھرپور ذائقہ منتقل کرتا ہے۔

کتاب کے آخر میں دو ضمیمے ہیں۔ ایک ان کی تمام کتب کی فہرست اور تعارف ہے اور دوسرا ان کا شجرۂ طریقت۔ شجرۂ طریقت میں ایک اہم بات ہمارے سامنے آتی ہے کہ شیخ العلویؒ کا روحانی نسب نامہ درقاوی، شاذلی، قادری، جنیدی واسطوں سے ہوتا ہوا چار صحابۂ کرامؓ کے واسطے سے سیدنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک منتہی ہوتا ہے۔ یہ چار صحابہؓ، سیدنا ابوبکر صدیقؓ، سیدنا علی ابن ابی طالبؓ سیدنا سلمان فارسی اور سیدنا انس ابن مالک رضی اللہ عنہم ہیں۔ جبکہ تصوف کے معروف چار سلاسل ان میں سے صرف کسی ایک یا دو سے منسوب ہیں۔

کہتے ہیں کہ اگر یہ دیکھنا ہو کہ:

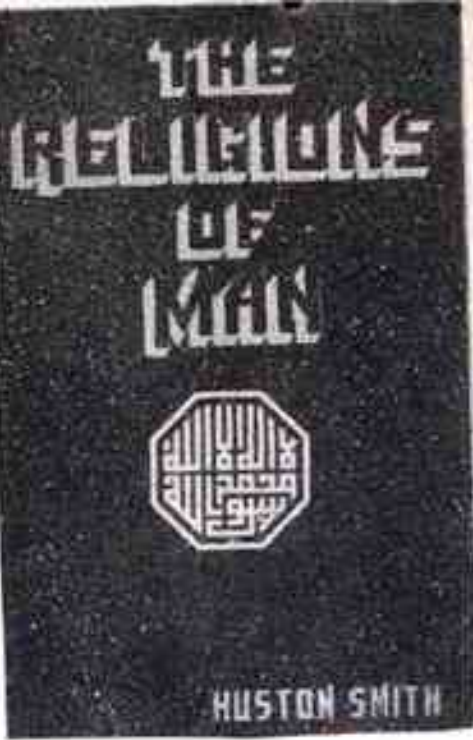
"تصوف زندہ ہے یا نہیں؟"

تو یہ مت دیکھئے کہ گزشتہ چند صدیوں میں کتنی متصوفانہ کتب لکھی گئیں بلکہ یہ پوچھئے کہ:

"کیا تصوف آج بھی انسانوں کو ایک ایسا قابلِ عمل وسیلہ فراہم کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ دوبارہ اپنے مبداء ربانی سے مربوط ہو سکیں؟"

ہماری زیرِ تبصرہ کتاب ان دونوں سوالوں کا جواب اثبات میں دیتی ہے۔ پہلے کا جواب شیخ کے کثیر التصانیف ہونے سے اور دوسرے کا ان کی ذاتِ گرامی اور ان کے روحانی مقام سے جو عین

بیسویں صدی میں منصۂ شہود پر آیا اور جس کے ارتعاشات ابھی تک پاکستان، یورپ اور امریکہ میں محسوس ہو رہے ہیں۔

(ادارہ)

کتاب : ادیانِ آدم

مصنف : ہسٹن سمتھ

صفحات: ۳۲۸

قیمت: ۱۲۵ روپے

ناشر: سہیل اکیڈمی

آنند کمار سوامی نے "ہندو مت اور بدھ مت" لکھتے ہوئے ابتدا میں ایک بات کہی تھی، جو صرف دینِ ہنود ہی پر نہیں بلکہ ہر اس دین پر صادق آتی ہے جو مستشرقین اور مغربی ماہرینِ ادیان کی تعبیر، تشریح، تاویل، تنسیخ اور تردید کے چنگل میں پھنس چکا ہو۔ مذکورہ ماہرین کے "سیر و شکار" کا دائرہ ہندو مت، بدھ مت، طاؤ مت سے ہوتا ہوا اب اسلام تک پھیل چکا ہے۔ رہے دیگر آہوانِ صحرا تو وہ اپنا سر لئے خود حاضر ہو رہے ہیں۔ اس لئے کمار سوامی کے اعلان کا اطلاق ہم صرف ہندو مت پر نہیں بلکہ ان تمام ادیان پر کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ:

"اس بات میں شاید ہی کوئی مبالغہ ہو کہ ہندو مت کا دیانت دارانہ اور صحیح بیان صرف اس طرح ممکن ہے کہ ان تمام بیانات اور تحریروں میں سے بیشتر کا صاف انکار کر دیا جائے جو ہندو مت کے بارے میں مغربی ماہرین یا جدید تشکیکی اور ارتقائی فکری تربیت پائے ہوئے ہندوستانی باشندے پیش کرتے رہے ہیں۔"

(ہندو مت و بدھ مت۔ صفحہ ۳: نیویارک)

مگر صاحب پانچوں انگلیاں برابر کب ہوتی ہیں! مغرب میں بھی خال خال ایسے لوگ مل جاتے ہیں جو ادیانِ سماوی پر ایسی تحریریں لکھ ڈالیں جنہیں کمار سوامی کی سخت گیری بھی نظر انداز نہ کر سکے۔ ہمارے مصنف ہسٹن سمتھ ہی کو لیجئے۔ موصوف پروفیسر بھی ہیں اور امریکی بھی اور پھر بھی ایک کتاب کے مصنف ہیں جو ادیانِ عالم کا بہترین تعارف ہے اور سطحی بھی نہیں ہے۔ ۱۹۵۵ء میں ان کو امریکی تعلیمی ٹیلی وژن کے لئے انسان کے مذاہب پر ایک سیریز نشر کرنے کا موقع ملا۔ پروگرام امریکیوں میں بہت مقبول ہوا اور ایک ایسی کتاب کی ضرورت بھی محسوس ہوئی جو موضوع کو گہرائی میں بھی دیکھے اور سریع الرفتار بھی ہو تاکہ قاری ادیانِ سماوی کے مرکز، ان کے پیغام اور انکی

ہیئت تک آسانی سے پہنچ سکے اور یہ دیکھ سکے بلکہ یہ محسوس کرے کہ یہ ادیان اپنے ماننے والوں کی زندگیوں کو کس طرح حرکت دیتے ہیں اور کیونکر راہ دکھاتے ہیں۔ اس ضرورت کے بطن سے زیر تبصرہ کتاب نے جنم لیا۔

کتاب کی تیاری کے لئے مصنف نے ہر دین کے علمائے سے رجوع کر کے اور ان کے مشورہ اور نگرانی میں متعلقہ باب تیار کیا۔ اسلوب اور ترتیب ان کا اپنا کارنامہ ہے۔ کیونکہ ان کے لئے دین ایک زندہ چیز ہے جو ایک کہنہ اور فرسودہ عادت کے طور پر نہیں بلکہ تیز بخار کی طرح زندہ ہے۔ انہیں احساس ہے کہ دین جب بھی زندہ ہوگا اس میں ایک عجیب خاصیت ہوگی کہ یہ سب پہ غالب آجائے گا۔ زندگی کی ہر دوسری شئے اگر خاموش نہیں ہوگی تو بھی ایک محکوم اور مددگار حیثیت ضرور اختیار کرے گی۔ اسی سے آج کے انسان کے لیے اس کتاب کی معنویت واضح ہوتی ہے۔ آج کا انسان جس کی زندگی سے ایسا ہر عنصر خارج ہو چلا ہے اور جو صرف لمحاتی ہیجانات اور وقتی اثرات کی لہروں کے سہارے زندہ ہے۔

مصنف نے آغاز ہی میں خود وضاحت کر دی ہے کہ کتاب کیا ہے اور کیا نہیں۔ آپ بھی سنئے:

۱۔ کتاب تاریخِ ادیان کی نصابی تصنیف نہیں ہے۔ اس کام کے لئے دوسری بہتر کتابیں موجود ہیں تاریخی واقعات، اسماء، تحریکیں، سماجی اثرات کتاب میں خال خال ملیں گے۔ تاریخی معلومات کا استعمال تو لابدی تھا مگر اس پر کتاب کی عمارت تعمیر کرتے ہوئے یہ دھیان رکھا گیا ہے کہ یہ عمارت کی بنیاد ہو۔ اور بنیاد کی طرح مخفی اور مضبوط رہے نہ کہ چھت تک چڑھ آئے اور عمارت ہی کو نگاہ سے اوجھل کر دے۔ انسان کے لئے مذہب میں جو معنی ہیں اور جو معنی رہے ہیں وہ بیان کرنا ہمارا مقصد ہے۔

۲۔ کتاب میں صرف مذاہب کی اساسیات بیان ہوں گی۔ داخلی اختلافات پر توجہ نہیں دی جائیگی۔

۳۔ یہ کتاب میں نے محبت سے لکھی ہے۔ مجھے احساس ہے کہ ایک دین کے اصولوں اور آجکل اس کی صورتحال میں زمین آسمان کا فرق ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پہ ہندومت اور طاؤمت دیکھ لیجئے۔ قاری کو یہ احساس ہونا چاہیئے کہ کتاب آج کا بیان واقعہ نہیں بلکہ دین کی معنویت کا مختلف اقوام و اوقات میں ظہور کا منظر نامہ ہے۔

۴۔ یہ تقابلِ ادیان کی کتاب بھی نہیں ہے جو مذاہب کے اختلافات کو ہوا دینے یا ان کی افادیت کے دنگل کروانے کے کام آتی ہیں۔

اب سنئے کتاب کیا ہے؟

۱۔ یہ دنیا کو سمجھنے کی کوشش ہے۔ دوسرے لوگوں، دوسرے ادیان کی نگاہ اور نقطہ نظر سے۔ اگر کسی قوم کا دین زندہ ہو تو اس کے قلب تک پہنچنے کا اس سے اچھا راستہ اور کوئی نہیں۔

۲۔ یہ کتاب دین کو سنجیدگی سے اہمیت دیتی ہے ۔ اس میں کوئی سیاحانہ تجسس نہیں ملے گا۔ دین کے بارے میں ایک رویہ یہ ہے کہ اس کی اہمیت پر خوب زور دیا جاتا ہے مگر دوسروں کے لیے ، گزرے وقتوں کے لوگوں کے لیے ، دوسری ثقافتوں کے لیے ، ان لوگوں کے لیے جو اس کے محتاج تھے۔ یہ دین سے بچنے کا ایک لطیف حیلہ ہے اور یہ ہمارا نقطۂ نظر نہیں ۔ ہمارے لیے ادیان کا بیان خالی خولی تقریر نہیں ہے بلکہ ہمیں ان سوالوں کے جواب کی تلاش ہے جو انسانی فطرت میں مرقوم ہیں اور جن سے ہم نگاہ نہیں چرا سکتے۔ دین ہمارے خیال میں دنیا کی واحد قوت محرکہ ہے ۔ یہی ہمارا موضوع ہے ۔ سائنس ثانوی ضروریات کے لئے انتہائی کوشش کرتی ہے۔ دین ان چیزوں کے لئے سارا زور صرف کرتا ہے جو ابتدائی ، اوّلین اور اہم ترین ہیں۔

۳۔ یہ کتاب ایک سعی ابلاغ ہے ۔ اس سے نہ صرف دین کی ترجمانی مقصود ہے بلکہ ہم اس دین کی کائنات اور آج کی دنیا کے درمیان ایک پل بھی تعمیر کرنا چاہتے ہیں۔

یہ سب کام مصنف نے انتہائی مہارت ، خوش اسلوبی ، ذہانت اور روشن دماغی سے انجام دیئے ہیں۔ تحریر بہت شگفتہ ، سلیس اور شاعرانہ حد تک پُرلطف ہے ۔ دین کے ادق موضوعات کو اس اسلوب میں ڈھال دینا اور پھر بھی ان کا وقار مجروح نہ ہونے دینا ، یہ واقعی کمال ہے۔ اپنے موضوع پر اس سے بہتر تحریر ہماری نظر سے نہیں گزری ۔

پاکستان میں اس کی اشاعت پر چند معروضات بھی ضروری ہیں ۔ ہمارے لئے اس کی افادیت یا معنویت کیا ہے ؟

پہلی بات تو یہ ہے کہ ہمیں احساس ہے کہ ایک یکساں ، متجانس معاشرے میں ایسی تحریریں غیر ضروری ہوتی ہیں ۔ جہاں تمام لوگ ایک دین کے قائل اور عامل ہوں وہاں دوسرے ادیان کے بارے میں معلومات چہ معنی دارد ؟ مگر ایسا معاشرہ اب ہمارے ہاں رہا کب ہے ؟ جدیدیت کا غلبہ ، مغربی تعلیم اور اس کے اثرات ، مابعد جدید سفر ، عالمی روابط ، پریس اور ریڈیو سب کچھ مل جل کر اکثر مقامات پہ مذکورہ بالا معاشرہ نیست و نابود کر چکے ہیں ۔ جدیدیت اپنے ساتھ جو تشکیک کی وبا لاتی ہے اس کا علاج اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ دوسرے ادیان سے تعارف کروا دیا جائے ۔ ایک ہی خوراک میں شفا ہو جاتی ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اساسی طور پہ دوسرے ادیان میں وہی مابعد الطبیعیاتی حقائق کا منظر نامہ دیکھ کر اپنی روایت پر گرتا ہوا اعتماد بحال ہو جاتا ہے ۔ اس لئے کہ جدید تہذیب ، مغرب جدید اور اس کی تمام مشرقی توسیعات اپنے سطحی اور غیر مقدس نقطۂ نظر کی وجہ سے تاریخ کے تمام ادیان اور معاشروں سے الگ ہے ۔ ساری انسانی تاریخ اور اس کے افکار ایک طرف متفق ہیں اور جدید

تہذیب دوسری طرف ۔ اس فرق کو آسانی کی خاطر ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ آج تک تمام انسانی دانش اس بات پر متفق تھی کہ کارخانۂ ہستی یک سطحی نہیں۔ وجود کی عمارت کی اور بھی کئی منزلیں ہیں جو پہلی اور مادی سطح کے اوپر ہیں اور عمارتِ وجود کی یہ سطحیں اور منزلیں نیچے کی منزلوں پر اثر انداز ہوتی ہیں اور ان کے مستقبل تبدیل کرتی ہیں۔ جدید تہذیب یہ کہتی ہے کہ وجود کی عمارت کی صرف ایک منزل ہے پہلی اور آخری۔ اور اگر کوئی دوسری ہے تو اس کا نہ پتہ ہے نہ پتا لگ سکتا ہے نہ ہی یہ کسی طرح نچلی منزل میں دخیل ہے۔ یہ فرق اتنا اہم، بڑا اور خوفناک ہے کہ اس کے سامنے مذاہب کے جزوی اختلافات اور باہمی رقابت و رنجش برگ کاہ بھی نہیں معلوم ہوتی۔ اس معاملے میں تمام ادیان اور تمام دانشِ قدیم ایک طرف ہے اور جدید تہذیب ایک طرف ۔ اس کی تفصیل مصنف کی دوسری کتاب "حقیقتِ گم گشتہ" میں دیکھئے۔ سرِدست یہ کافی ہے کہ مذکورہ انسانی اتفاق رائے کی ایک جھلک زیرِ تبصرہ کتاب بھی پیش کرتی ہے۔

(ادارہ)

کتاب: [illegible]

مصنف: ٹیٹس برکھارٹ (ابراہیم عزالدینؒ)

قیمت: ۷۰ روپے

صفحات: ۱۲۶

ناشر: سہیل اکیڈمی چوک اردو بازار لاہور

زیرِ نظر کتاب ممتاز دانشور ٹیٹس برکھارٹ (ابراہیم عزالدینؒ) کی تصنیف ہے۔ ابراہیم عزالدین نے اپنے والد کی طرح اپنی علمی زندگی کا آغاز سنگتراشی ہی سے کیا لیکن وہ اپنے بچپن ہی سے مشرقی فنون کی طرف مائل تھے اور مشرقی فنون سے یہ دلچسپی ہی ان کے حلقہ بگوشِ اسلام ہونے کا سبب ہوئی اور قبولِ اسلام بھی اصل میں ان کے حقائق شناس مزاج کی بُرہان ہے۔

زیرِ نظر کتاب اصل میں Introduction aux Doctrines esoteriques de l Islam کا انگریزی ترجمہ ہے۔ اس کتاب کو خراجِ پیش کرنے والوں میں مغرب کے کئی ممتاز لکھنے والے شامل ہیں۔ انہی میں ایک نام سدی ابوبکر سراج الدین ہے جو خود تصوف اور اس کے متعلقات پر بلند پایہ علمی کتابیں تصنیف کر چکے ہیں۔ ابوبکر سراج الدین کے خیال میں اس کتاب نے ایک مدت سے پیدا شدہ خلا کو بڑی کامیابی سے پُر کیا ہے۔ ان کے خیال میں تصوف کے موضوع پر عربی اور فارسی میں تو متعدد کتابیں موجود ہیں جو غیر مغربی مشرقیوں کے لیے اس باب میں رہنما ثابت ہو سکتی ہیں لیکن یہ تصانیف اپنے ترجموں کی شکل میں فی نفسہٖ کافی نہیں ہیں کہ یہ مغربی یا مغربیت زدہ قاری کے لیے ذہنی تشفی کا کام کر سکیں کیونکہ یہ نہ صرف یہ کہ قاری کے باطن میں پہلے سے موجود روحانی بالیدگی کا وجود فرض کر لیتے ہیں بلکہ وہ بعض ان سوالوں کا جواب بھی نہیں دیتے جو ماضی میں پیدا نہیں ہوئے تھے اور جن کا اب جواب دیئے بغیر چارہ نہیں۔ جدید تعلیم نے مذاہب کے بارے میں وسیع معلومات فراہم کر دی ہیں لیکن اس علم کی سطحیت نے بہت سے مسائل بھی پیدا کر دیئے ہیں۔ شاید مذاہب کے تقابلی مطالعے نے صحیح تقابل کی جگہ جھوٹے تقابلات کو جنم دیا ہے۔ علاوہ ازیں تصوف دیگر مذاہب میں موجود اپنے مماثل اور باطنی نظاموں کی طرح ایک نہایت نامکشوف چیز ہے اور اپنی تعریف کی رُو سے اس کا تعلق باطنی جہت سے ہے۔

ابوبکر سراج الدین کے نزدیک یہ بات اہم ہے کہ ٹیٹس برکھارٹ نے اپنی کتاب کا انتساب دو ممتاز درقاوی صوفیا کے نام کیا ہے اور اس انتساب سے ابھرنے والی امیدیں ناکام نہیں ہوئیں کیونکہ

جہاں ایک طرف یہ کتاب وسعتِ علم کی امین ہے وہیں یہ اسلام کی باطنی جہت کے عمیق ترین سمندر میں بھی غوطہ زن ہوتی ہے۔

اس کتاب کے تین حصے ہیں۔

اوّل : تصوف کی نوعیت

دوم : اصولی بنیادیں

سوم : روحانیت کا حصول

کتاب کے دیباچے میں مصنف لکھتے ہیں کہ ابتدا ہی سے اس بات کا اعلان ضروری ہے کہ مشرقی عقائد کے فکری عناصر کی تفہیم و احاطہ کے لئے مدرسانہ علم محض ثانوی اور بالواسطہ علم کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ سائنٹفک طریق کار جو مجبوراً چیزوں کی طرف محض خارج کے حوالے سے پیش قدمی کرتا ہے وہ بھی مذکورہ فکری عناصر کے انہضام میں مفید نہیں ہو سکتا۔

مصنف کے خیال میں جدید کلچر کے انسانی علائم کی زبان میں سوچنے اور فکر کرنے کے عادی نہیں رہے اس لئے جدید تحقیقات اس امر سے عاری ہیں کہ وہ مماثل روایتی مظاہر میں ہمارے لئے ان عناصر کی نشاندہی کر سکیں جو خارجی ہیں اور وہ بھی جو اصلی اور جوہری ہیں۔ یہی سبب ہے کہ یورپ کے "متبحر علما" کو خصوصی روحانی وژن میں سطحی مماثلت کی بنا پر فوراً ایک روایت میں "مستعار" عناصر نظر آنے لگتے ہیں۔

مصنف نے اس کتاب کے باب اول میں تصوف کی خوب چھانی پھٹکی ہوئی تعریف فراہم کی ہے اور ساتھ ہی اس قبیل کے سوالوں کا جواب بھی مہیا کیا ہے مثلاً یہ کہ تصوف کو کہاں تک مشترزم کیا جا سکتا ہے؟ عیسوی اور ہندو باطنیت کے تقابل کی صورت میں اسلامی تصوف کا مابہ الامتیاز کیا ہے؟ پھر ہندو تصوف میں طریقِ معرفت اور طریقِ محبت میں جو امتیاز ہے اس کا اطلاق تصوف پر کس حد تک ہو سکتا ہے۔

مصنف کے نزدیک تصوف اسلام میں اوپر یا باہر سے ڈالی گئی کوئی چیز نہیں۔ اسلامی دنیا میں تصوف کا رول وہی ہے جو انسانی جسم میں قلب کا۔ کیونکہ قلب نہ صرف یہ کہ جسم انسانی کا اہم ترین عضو ہے بلکہ ایسے جوہر کا مرکز بھی ہے جو تمام انفرادی صورت سے ماورا ہے۔ مصنف کے خیال میں چونکہ مستشرقین ہر شے کو تاریخی سطح پر رکھ کر دیکھنے کے عادی ہیں اس لئے ان سے یہ توقع ہی نہیں کی جا سکتی تھی کہ وہ تصوف کے دو گوشہ رول کو ان اثرات کا نتیجہ نہیں بتائیں گے جو ان کے نزدیک اسلام میں باہر سے آئے۔ چنانچہ انہوں نے تصوف کے منابع ایرانی، ہندو، نو افلاطونی یا عیسوی روایتوں میں تلاش کئے ہیں لیکن تصوف اسلامی

کے یہ مختلف انتسابات ایکدوسرے کی تردید و تنسیخ کر کے خود ختم ہو چکے ہیں۔ اصلاً تمام مسلم صوفیا کا سلسلہ اپنی اٹوٹ صورت میں خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے جا ملتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ خود تصوف کا منبع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کیسے ہے؟ اس کا جواب خود تصوف میں مضمر ہے۔ اگر صوفی فکر اسلام سے باہر کی کسی چیز سے ماخوذ ہو تو وہ لوگ جو اس دانش کا مدرک حصول کی خواہش رکھتے ہیں جو نہ تو کتابی ہے اور نہ ہی اپنی نوعیت کے اعتبار سے محض ذہنی، کبھی قرآن کریم کی علامتوں پر انحصار نہ کرتے، تصوف کے طریق کار میں جو عناصر بھی اس کے اٹوٹ انگ ہیں وہ تمام کے تمام قرآن اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات سے مستنبط ہیں۔

ٹیٹس برکہارٹ نے تصوف کے غیر اسلامی منابع پر اصرار کرنے والوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایسے لوگوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسلامی تصوف کی ابتدائی صدیوں میں صوفی اصول و عقائد اپنے تمام مابعد الطبیعیاتی ارتقا کے ساتھ نظر نہیں آتے جیسا کہ بعد کی صدیوں میں نظر آتے ہیں حالانکہ بقول مصنف واقعہ یہ ہے کہ صورت حال اس کے بالکل برعکس ہے۔ صوفیانِ اول نے اپنی باطنی کیفیات کا اظہار جس زبان میں کیا وہ قرآن کی زبان سے بے حد قریب لگتی ہے اور صوفیا کے ان مختصر اور جامع کلمات میں منقوش اصولوں کا مغز دیکھا جا سکتا ہے۔ اگر بعد میں یہ اصول زیادہ وضاحت و صراحت کے ساتھ منضبط ہو گئے تو ایسا تو ہر روایت کے ساتھ ہوتا آیا ہے۔ ٹیٹس برکہارٹ کو اس بات کا اعتراف ہے کہ صوفیانِ اول اور عیسوی گیانیوں کے درمیان تعلقات رہے جیسا کہ ابراہیم بن ادھم کے معاملے میں ظاہر ہے لیکن اس کا تعلق تاریخی واقعات سے نہیں بلکہ عبدالکریم الجیلی نے اپنی کتاب "الانسان الکامل" میں وضاحت کی ہے کہ عیسیٰؑ کے پیغام سے بعض داخلی اور صوفیانہ جہات ظاہر ہوتی ہیں جو حضرت ابراہیمؑ کی توحید پرستی میں ملتی ہیں۔

یہ بات معلوم ہے کہ بعض مماثلتوں کے باوجود صوفیانہ طریق عیسائی گیانیوں کے طریق سے مختلف ہے مصنف کا کہنا ہے کہ ذرا اس تصویر کا تصور کیجئے جس میں مختلف روایتی طریقوں کو دائرے کے نصف قطر کی شکل میں دکھایا جاتا ہے جن کا اتصال ایک ہی نقطے پر ہوتا ہے۔ یہ نصف قطر مرکز کے جس قدر قریب ہوتے جاتے ہیں اسی نسبت سے وہ ایکدوسرے کے قریب ہوتے چلے جاتے ہیں۔ بے شک وہ ملتے ایک ہی نقطے پر جا کر ہیں جہاں اصل میں وہ اپنے وجود کی نفی کرتے ہیں۔ اس مثال سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ایک صوفی طریقے کا دوسرے سے امتیاز ذہن کو اس بات سے نہیں روکتا کہ وہ خود کو اس مرکز پر متمکن کر دے جہاں تمام [illegible] فنا ہو جاتے ہیں۔

مصنف نے اس کتاب میں یہ سوال بھی اٹھایا ہے کہ کیا تصوف کی نوعیت تجسیمی یا حلولی Pantheistic ہے؟ بقول ابو بکر سراج الدین نکلسن اور میسے نوں دونوں اس آخری سوال کا جواب دینے میں ناکام رہے۔ ابراہیم عزالدین کا باب "تصوف اور تجسیم" اس حوالے سے نہایت قابلِ قدر ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مشرق کے تمام مابعد الطبیعیاتی عقائد اور بعض مغربی عقائد پر بھی "حلولی یا تجسیمی" کا لیبل لگا دیا گیا ہے جبکہ واقع یہ ہے کہ Pantheism یا تو بعض مغربی فلاسفہ کے یہاں یا انیسویں صدی کے مغربی فکر سے متاثر ہونے والے چند مشرقیوں کے یہاں پایا جاتا ہے۔ Pantheism اس ذہنیت کا نتیجہ ہے جس نے پہلے تجربیت کو جنم دیا اور بعد ازاں مادہ پرستی کو۔

بعد ازاں چونکہ کئی مستشرقین نے Pantheism کے مترادف کے طور پر Monism کی اصطلاح گھڑ لی ہے اس لئے فاضل مصنف وضاحت کرتا ہے کہ تصوف کا تصورِ وحدت الوجود کا فلسفیانہ Monism سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مصنف نے پہلے باب کا خاتمہ اس حقیقتِ باہرہ کے اعلان پر کیا ہے کہ قرآن ہی تصوف کا مخزن و منبع ہے۔

کتاب کا دوسرا حصہ اس حدیث میں موجود عقیدے اور اصول کی توضیح پر مبنی ہے کہ جس کی رُو سے خدا کے سوا کسی شے کا وجود نہیں تھا۔ اس کے ساتھ ہی یہ صوفیانہ نکتہ بھی موجود ہے کہ:

"وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ تھا۔"

مصنف نے اس باب میں قدیم صوفی متون سے بعض اقتباسات درج کئے ہیں خصوصیت کے ساتھ ابنِ عربیؒ کی "فصوص الحکم" سے۔

کتاب کا تیسرا اور آخری حصہ روحانیت کے حصول سے بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ عملی تصوف ہر فکری طریقے کی طرح تین عناصر یا تشکیلی جہات پر مشتمل ہے یعنی اصول، روحانی نگوکاری اور فنِ ارتکاز جس کو بعض صوفیا کے لفظوں میں "روحانی کیمیا" سے موسوم کیا جاتا ہے۔

جہاں تک روحانی کیمیا کا تعلق ہے تو یہ شعور کے نامیاتی حصوں پر عمل کے ذریعے اور انوارِ الٰہیہ کے انعکاس کے لئے معاون ہو کر انسان کے نفسی اور جسمانی ڈھانچے کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیتا ہے اس روحانی کیمیائی تشریح کے لئے مصنف نے ایک باب "رسوم" پر باندھا ہے جو زیادہ تر قرآن و حدیث کے ارشادات پر مشتمل ہے اور اس میں قرآن کے اہم روحانی علائم بیان کئے گئے ہیں۔ خدا کا عرفان کس طرح ممکن ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مصنف لکھتا ہے کہ:

"جب انسانی انا جو خود کو جبلتہً خود مکتفی اور ایک قسم کا معبود گردانتی ہے، خدائے مطلق

کی کاملہ جب پر قربان کر دیا جاتا ہے کلمہ طیبہ لا الٰہ الا اللہ ۔ تو قربانی کی
تکمیل ہو جاتا ہے ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ روح کا لافانی جوہر فنا کر دیا جائے ۔ جس
چیز کو قربان کیا جاتا ہے وہ اصل میں ذہن کی وہ دلدل ہے جو مرکب ہے انا کے متعین کردہ
جذبات و تیاسات سے اور جن کا مسلسل میلان یہ ہے کہ انسان کو فانی مظاہر سے
نظر نہ ہٹانے دے ۔ جب روح سے اس خود غرضی کا نقاب اتر جاتا ہے تو گویا پہلی دفعہ
اشیا اسی طرح نظر آنے لگتی ہیں جس طرح وہ فی الواقعہ ہیں اور یوں خدا اپنے ہمہ گیر
وجود کے ساتھ منکشف ہو جاتا ہے ۔"

(تحسین فراقی)

SUFISM?

Martin Lings

کتاب : تصوف کیا ہے ؟

مصنف : ابو بکر سراج الدین (مارٹن لنگز)

صفحات : ۱۴۴

قیمت : ۸۰ روپے

ناشر : سہیل اکیڈمی

'تصوف کیا ہے ؟' کے آخری باب میں ابو بکر سراج الدین نے ایک پتے کی بات کہی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ جانچنے کے لئے کہ تصوف 'زندہ' ہے یا نہیں۔ معیار یہ نہیں ہے کہ "گزشتہ چند صدیوں میں کتنی اہم صوفیانہ تصنیفات لکھی گئی ہیں ؟" بلکہ صحیح معیار یہ ہے کہ "کیا تصوف آج بھی انسانوں کو ایک ایسا قابلِ عمل وسیلہ فراہم کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ دوبارہ اپنے مبداء ربانی سے مربوط ہو سکے ؟"۔ دوسرے سوال کا جواب انہوں نے اثبات میں دیا ہے۔ اگر قارئین یہ سوال کریں کہ سدی ابو بکر ایسا دعویٰ کرنے کی حیثیت کیونکر اختیار کئے ہوئے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خود اس صدی میں تصوف پر لکھی جانے والی دو اہم ترین تصانیف کے خالق ہیں۔

تصانیف کا حوالہ دیتے ہوئے ہمارے ذہن میں ان کی کتاب **بیسویں صدی کے ایک ولی اللہ شیخ احمد العلاویؒ** نہیں ہے۔ یہ کتاب اگرچہ ان کا شاہکار ہے تاہم اسے بالذات تصوف کی کتاب سمجھنے کے بجائے تصوف کا ایک ایسا مطالعہ شمار کرنا چاہئے جو صوفیانہ نقطۂ نظر سے کیا گیا ہے۔ ہمارے لئے تو اسی چیز کا تصور کرنا خاصا مشکل ہے کہ ایک اہلِ علم تاریخِ تصوف اور صوفیانہ کتب کا مطالعہ ایسی عمیق نظر اور ہمدردی سے کرے کہ اس کی کتاب صوفیانہ نقطۂ نظر کا پرتو بن جائے اور بایں ہمہ وہ "درونِ مسکدۂ تصوف" سے مخاطب نہ ہو۔ بہرکیف سدی ابو بکر نے ایک اور کتاب "کتاب الیقین" Book of Certainty بھی لکھی ہے۔ جو ادھر چند سال سے ایک طرح کی "زیرِ زمین کلاسیک" بن گئی ہے۔ اس کا خطاب آج کے انسان کی صورت حال سے ہے اور اس کے باوجود اس کے اسلوب اور انداز و مناہج کی جڑیں پرانی صوفیانہ کتب میں پیوست ہیں۔ یہ کتاب ایسی ہے جو تصوف کی کائنات میں سانس لیتی ہے اور اس پر تصوف کا "ذائقہ" اتنا غالب ہے کہ اسے اپنے اصلی نام ابو بکر سراج الدین سے چھپوانا ہی انہیں مناسب معلوم ہوا۔

سدی ابو بکر کی دوسری تصنیف جسے ہم اس صدی کی اہم ترین صوفیانہ تصنیفات میں شمار کرنا چاہتے ہیں، ان کی زیرِ تبصرہ کتاب "تصوف کیا ہے؟" ہے۔ اوّل الذکر شاعرانہ کتاب "کتاب الیقین" ہے گو یہ کتاب کہیں زیادہ تجزیاتی ہے لیکن اس کی طرح یہ بھی پرانے حکمائے صوفیا کے انداز پر لکھی ہوئی کتاب ہے جو تصوف کی تعلیمات و اشغال پر باقاعدہ بحث کرتی ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ "تصوف کیا ہے" نے مغرب میں لکھے جانے اور چھپنے کے باوجود کسی بھی گھٹیا قسم کی جدید Phenomenology کے لئے کوئی رو رعایت نہیں برتی۔ اس قسم کے نظریات یا تو اپنے موضوع پر معذرت پیش کرتے ہیں یا ان کی عقل پرستانہ توجیہات موضوع کی وضاحت اور تشریح کم کم ہوا کرتی ہے۔ دوسری طرف کتاب اس لحاظ سے بھی ممتاز ہے کہ اس میں لمحۂ حاضر و حال کی روحانی ضروریات کو نظر انداز کر کے صرف ماضی کے کمالات کی ریہرسل اور گزرے ہوؤں کی مدح سرائی نہیں کی گئی۔ اسلوب اور مواد دونوں گھل مل کر ایک درخشاں اور شفاف اکائی کی شکل میں ابھرتے نظر آتے ہیں۔ آبِ زلال کی مانند جسے مصنف نے کتاب کے شروع سے آخر تک ایک مشترک استعارے کے طور پر استعمال کیا ہے۔ باب اوّل کا آغاز یوں ہوتا ہے:

"اندلس کے عظیم صوفی محی الدین ابن عربیؒ ایک دعا اکثر مانگا کرتے تھے جس کا آغاز کچھ اس طرح ہے۔ 'رب ادخلنی فی بحر احدیتک'! صوفیا کے رسائل میں "بحر" کا حوالہ بار بار ملتا ہے اور اس دعا کی طرح ان رسائل میں بھی اسے اس منزل و منتہا کے علامتی حوالے کے طور پر برتا گیا ہے جو راہِ طریقت کا مقصود ہے۔ اس علامت کی بنیاد پر ہم اپنے سوال "تصوف کیا ہے؟" کا جواب دینے کی ابتدا کرتے ہیں۔ وقتاً فوقتاً بحرِ لامحدود سے وحی ایک جوار بھاٹے کی بڑی لہر کی طرح "بہتی" ہوئی ہماری محدود دنیا کے ساحلوں تک آجاتی ہے: وہ علم، عمل اور طریقہ کار جس سے ان امواج میں سے کسی ایک جزر میں غوطہ زن ہو کر اس کے ابدی اور لامحدود منبع تک واپس پہنچنا ممکن ہو اسی کا نام تصوف ہے۔"

اسی سوال کا جواب ایک دوسری تمثیل سے یوں دیا ہے:

"...... اس دنیا کو ایک باغ سے تشبیہ دیجئے — بلکہ زیادہ صحیح یہ ہو گا کہ پودوں کی ایک نرسری سے تشبیہ دیجئے اس لئے کہ اس احاطے میں ہر پودا اس لئے اگایا گیا ہے کہ اسے انجام کار اکھاڑ کر ایک دوسری جگہ لگا دیا جائے۔ اس باغیچہ اطفال کا مرکزی حصہ ایک خاص قسم کے بڑھیا اور ممتاز درختوں کے لئے مخصوص ہے۔ یہ درخت گو [illegible]

میں اگے ہوئے اور نسبتاً چھوٹے ہیں تاہم ان پر نگاہ ڈالتے ہی ہماری تمام توجہ ان میں سے ایک درخت کی طرف کھنچ جاتی ہے جو دیگر تمام درختوں سے اتنا زیادہ خوشنما ہے کہ اس کا کوئی جوڑ اور موازنہ ہی ممکن نہیں کیونکہ یہ ان تمام سے بالیدگی اور سرسبزی و شادابی میں کہیں بڑھا ہوا ہے۔ دیکھے سے اس کی اس حالت کا سبب گو عیاں نہیں ہوتا مگر ذہن فوراً بغیر تفتیش کے اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ یہ کس چیز کا نتیجہ ہے۔ درخت نے کسی طرح اپنے گملے کے پیندے سے گزر کر نیچے زمین میں اپنی جڑیں اتار دی ہیں۔

یہ اشجار نفوسِ انسانیہ ہیں اور ان میں وہ درختوں کا درخت وہ نفس ہے جسے ہندو اصطلاح کے مطابق "جیون مکتی" مل گئی ہو یا جو اصطلاحِ صوفیاء میں "مقامِ کبریائی" کا تحقق کر چکا ہو اور تصوف وہ راستہ اور وسیلہ ہے جس کے ذریعے نفس کی تہ میں کے "تنگ دروازے" سے جڑیں باہر نکال کر اپنی روح بے قیود کی اقلیم میں جمائی جا سکیں۔ اقلیمِ روحانی سے اگلے قدم پر اقلیمِ ربانی کا در وا ہوتا ہے"۔

مشتے نمونہ کے طور پر ہم نے مذکورہ بالا دو جوابات نقل کئے ہیں ورنہ کتاب میں اس طرح کے جوابات کا پورا خزینہ ہے جو مختلف پہلوؤں سے اس کے عنوان "تصوف کیا ہے؟" کی مکمل تشریح و توجیہ فراہم کرتے ہیں۔ درحقیقت کتاب کا عنوان کتاب کے دوہرے عمل کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ کتاب بیک وقت ایک "تعارفی" کتاب بھی ہے (گو کہ ایسی آسان اور سادہ نہیں) اور بعض احوالِ باطنی کا بلاواسطہ عکس بھی جن کی مدد سے (بلکہ صرف انہی کی مدد سے) اس سوال کا صحیح جواب دیا جا سکتا ہے۔ کتاب کے مواد کا بیان اس مختصر تبصرے میں نہ تو سما سکتا ہے نہ اس سے انصاف کیا جانا ممکن ہے۔ کتاب پہلے ہی غیر معمولی حد تک مرتکز اور ایجاز کا شاہکار ہے اور باوجودیکہ اس کا مرصع تانا بانا انتہائی مہارت سے بُنا گیا ہے اسے چند گھنٹوں میں پڑھ ڈالنا ممکن ہے۔ اتنا اختصار و ایجاز اور خوشنما اسلوب کہ خود کتاب سے فوق الطبعی کی مہک اٹھتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ ان باتوں کے پیشِ نظر ہم اس کی وضاحت کی بجائے ابواب کے عنوانات پر اکتفا کرتے ہیں جو شاید قارئین کو کسی حد تک اس مہک میں شریک کر سکیں :

۱۔ تصوف کا ربط مبدأ سے — Originality of Sufism

۲۔ تصوف کی آفاقیت — Universality of Sufism

۳۔ الکتاب — The Book

۴۔ الرسول — The Messenger

۶۔ العلم The Doctrine

۷۔ المنہج The Method

۸۔ تصوف کی اختصاصیت Exclusiveness of Sufism

۹۔ تصوف عہد بہ عہد

دیباچے میں مصنف نے لکھا ہے کہ:

"بیشتر مغربی قارئین نے اپنی زندگی کے ابتدائی زمانے میں سنا ہو گا کہ "ملکوتِ ربانی تمہارے اندر ہے"۔ ساتھ ہی یہ بھی ان کے کان میں پڑا ہو گا کہ "تلاش کرو، حاصل کر لوگے"۔ "دستک دو دروازہ تمہارے لئے کھول دیا جائے گا"۔ مگر ان میں سے کتنے ہیں جنہیں کبھی تلاش کرنے کا راستہ دریافت کرنے یا دستک دینے کا فن سیکھنے کا کوئی موقع ملا ہے؟ یہ الفاظ تحریر کرتے ہوئے معاً میرے ذہن میں یہ خیال آیا کہ یہ موجودہ سیاق و سباق میں کتاب کے عنوان کے پیش کردہ سوال کا جواب ہیں۔"

"تصوف کیا ہے؟" "واقعی دستک دینے کے بہت مشکل، بہت سادہ فن کا ابتدائی قاعدہ ہے۔ "کتابِ یقین" کی طرح اس پر بھی تصوف کا ذائقہ" اتنا غالب ہے کہ کتاب پڑھنا گویا کتاب کے موضوع و مواد میں ایک طرح سے ہمہ تن شرکت کرنے کے مترادف ہے۔

ایک اور سطح پر اور قدرے خارجی اعتبار سے بھی کتاب کی معنویت اور افادیت تبصرے کی متقاضی ہے مغرب میں گزشتہ کئی دہائیوں سے مخفی علوم، اسرار و رموز، اور صحیح غلط ہر قسم کے باطنی فنون کے شائقین بڑھتے جا رہے ہیں۔ ہندوؤں کے علوم، بدھ تعلیمات، مشرقِ بعید کے نظریات تو ایک عرصہ سے ایک جنگِ زرگری کی نذر ہو چکے تھے۔ شدہ شدہ تصوف کی بھی باری آگئی۔ بددیانت اور غیر ذمہ دار تصوف فروش مصنفین نے مغرب کے نا واقف جاہل عوام میں مروج پر اسرار اشیاء کے فیشن کا فائدہ اٹھا کر تصوف کو قابلِ فروخت بنانے کے لئے ہر قسم کی ملاوٹ، فریب اور تعلیمات کو مسخ کر کے پیش کرنے کا دھندا شروع کر دیا۔ جعلی تصوف کے ان "مقبول عام" دوکانداروں نے دو اہم باتیں بڑی سہولت سے طاقِ نسیاں پر رکھ دی ہیں۔ پہلی یہ کہ تصوف اور اسلامی روایت کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اسلام (اپنے عقائد، عبادات، اخلاق سمیت) نہیں ہو گا تو تصوف بھی نہیں ہو گا۔ اس بات کو فراموش کر کے دو قسم کے لوگ سامنے آتے ہیں۔ ایک وہ جن کا نعرہ ہے: "بیسویں صدی میں اگر تصوف کو زندہ رہنا ہے تو اسے دینِ حنیف یا اعمالِ صالحہ قسم کے "پسماندہ

"واہم" کے جنگل سے نکلنا ہوگا۔ اس کے برعکس وہ لوگ ہیں جو کسی دعوے کو اس وقت تک قبول نہیں کرتے جب تک کہ اسے مکمل جبہ و دستار اوڑھا کر پیش نہ کیا جائے۔

دوسری اہم چیز جس سے صرفِ نظر ہو رہا ہے یہ ہے کہ تصوف کی تعلیمات صرف ان لوگوں کے لئے ہیں جو اللہ کی راہ پر مستقل مزاجی سے چل سکیں اور جو کسی ایسے شیخ، مرشد یا گرو کی راہنمائی اور ہدایت قبول کرنے پر آمادہ ہوں جو خود مستند طور پر سلسلہ بیعت کے ذریعہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہو۔

ان معاملات پر پھیلی ہوئی غلط فہمیوں اور تلبیسات کے پیشِ نظر "تصوف کیا ہے" کا انگریزی میں چھپنا ایک انتہائی خوش آئند امر ہے۔ ہمیں مسرت ہے کہ مارٹن لنگز جیسے ممتاز، مستند اور تجربہ کار اہلِ علم نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے تاکہ ان غلط فہمیوں کا ازالہ کیا جاسکے۔ اس بارے میں ان کا رویہ اور نقطہ نظر غیر مبہم اور قطعاً غیر مصالحت جو ہے اور بازارِ جعلسازاں میں بیچے ہوئے برائے فروخت باطل نظریات اور ادھورے حقائق کے انبوہ سے ان کے قلم نے کہیں رو رعایت نہیں برتی۔

مصنف کو اپنے موضوع کا بھرپور علم اور ذاتی تجربہ حاصل ہے۔ ان کی تحریروں کا خاصہ ہے کہ وہ موضوع کے لبِ لباب تک فوراً پہنچ جاتے ہیں۔ تصوف کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ اس کے بیان میں انہوں نے علم و فہم کی جس گہرائی اور گیرائی کا مظاہرہ کیا ہے وہ آجکل کے لکھنے والے میں مفقود ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کے ہاں تصوف کے ان اجزا اور لاینفک پر ایک پختہ اصرار بھی موجود ہے جنہیں فی زمانہ فرسودہ اور غیر پسندیدہ سمجھ کر یا "جدید دور" سے لگا نہ کھاتے ہوئے جان کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے

صوفیا کے عقائد و تعلیمات کیا ہیں؟ صوفیا کا مقصود کیا ہے؟ صوفیا کرتے کیا ہیں؟ ان تینوں سوالوں کا اس سے مکمل، شافی اور عالمانہ جواب انگریزی زبان میں آجتک نہیں دیا گیا جیسا کہ اس کتاب میں میسر آتا ہے۔ مشکِ تصوف خود بوید نہ کہ مصنف بگوید۔ تصوف کی خوشبو سے مشام جاں کو معطر کرنا ہو تو اس کتاب کا مطالعہ ضروری ہے۔

(ادارہ)

مصنف : ولیم سٹوڈرٹ

قیمت : ۵۶ روپے

صفحات : ۹۱

ناشر : سہیل اکیڈمی

تصوف کو دینِ اسلام میں وہی حیثیت حاصل ہے جو انسانی جسم میں "قلب" کو۔ اور حقیقت یہ ہے کہ شریعت اور طریقت میں دوئی نام کی کوئی چیز موجود نہیں بلکہ بقول اقبال طریقت شریعت ہی کو دل کی گہرائیوں سے محسوس کرنے کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ تصوف کے مستند ترین نمائندوں یعنی شیخ سراج، شیخ عبداللہ انصاری ہروی، ابوالقاسم قشیری، شیخ عبدالقادر جیلانی اور دیگر اکابر صوفیا کی تحریریں اس بات کی گواہ ہیں کہ تصوف اپنی اصلی شکل میں قرآن و سنت کا نقیض نہیں بلکہ اس کی کامل ترین صورت کا نام ہے اور یہ معاملہ متقدمین تک ہی محدود نہیں بلکہ متوسطین اور متاخرین تک تمام اہم صوفیا اس حقیقت کا اعلان کرتے آئے ہیں۔ مکتوباتِ مجدد الف ثانی، مکتوباتِ خواجہ محمد معصوم، مکتوباتِ صدی، اور شاہ ولی اللہ کی وصایا، حجۃ اللہ البالغہ اور فوز الکبیر سے لے کر بیسویں صدی کے شیخ احمد العلوی تک کے ملفوظات دیکھے جائیں، تصوفِ اسلامی شریعتِ اسلامی کا محافظ ہی نظر آئے گا۔

زیرِ نظر کتاب اس مغربی مستشرق کی تصنیف ہے جو مسلمان ہو چکا ہے اور چونکہ وہ خود اہلِ مغرب میں سے ہے اس لئے ان کی کمزوریوں، کجرویوں اور نارسائیوں سے جس قدر وہ واقف ہے ہم آپ اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے زیرِ نظر کتاب میں، جو اصل میں تو تصوف پر ہے، کہیں کہیں اہلِ مغرب کی اسلام اور تصوفِ اسلامی کے بارے میں کج فہمیوں کی بھی قلعی کھولی ہے۔ کتاب کا دیباچہ آر ڈبلیو جے آسٹن (سدی عمر الشاذلی) نے لکھا ہے۔ ان کے خیال میں کم لوگوں کو اس بات سے اختلاف ہوگا کہ ہمارا عہد بیشتر روحانی ابہام اور الجھنوں کا عہد ہے۔ اس صورتِ حال کا ایک اہم نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مذہب اور بالخصوص

تصوف اور تربیت پر بے شمار کتابوں کا سیلاب بہہ نکلا ہے۔ یہ بات بیک وقت اہلِ مغرب کی روحانی اشتہا اور سیکولر ذہن کے فکری تجسس کی آئینہ دار ہے۔ برنارڈ کیلی نے لکھا ہے کہ جدید مغربی دنیا کی مکمل سیکولر ذہنیت نے ابہام اور فکری انتشار کا دروازہ کھول دیا ہے اور اس سے برآمد ہونے والا سیلاب روحِ انسانی کو اپنے ساتھ بہالے گیا ہے۔ اس کے نزدیک روایتی اصول و ضوابط ہی کسی کلچر اور تمدن کا معیار ہوتے ہیں اور یہی روایتی فکر اس وقت مطلوب ہے۔

تصوف بھی روایتی فکریات کا ایک اہم بالشان مظہر ہے۔ زیرِ نظر کتاب کے فاضل مصنف نے اختصار کے ساتھ تصوف اور اس کے جملہ اہم مباحث کو خوبی سے سمیٹا ہے۔ اس کے خیال میں تصوف دینِ اسلام کی روحانیت یا سریت کا نام ہے۔ سریت ہر مذہب میں اس کی داخلی جہت کے طور پر ظاہر ہوتی ہے اور کسی مذہب سے اس کے باطنی پہلو کو الگ کرنا ایک ایسا آمرانہ فعل ہے جو باطنیت یا سریت کے لئے مہلک ہے۔ موجودہ صدی میں یہی عمل عین بین کئی دفعہ دہرایا جا چکا ہے۔ بقول مصنف اب دنیائے مغرب کے بیشتر علاقوں میں ہمیں ایک ایسے تصوف کی پیش کش کی جاتی ہے جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے جسم کے بغیر انسانی زندگی کی ترسیل کی کوشش کی جائے۔ مصنف نے دانشگاف الفاظ میں لکھا ہے کہ اسلام کے بغیر تصوف نام کی کسی چیز کا وجود ممکن نہیں۔

فاضل مصنف نے اہلِ مغرب کی جس روش کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا ذکر اسی کتاب کے دیباچہ نگار جے آسٹن نے بھی کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ چونکہ مسلمہ مذاہب کی خارجی شکلیں اور اصول اس آزاد خیال عہد میں "بے وقت کی راگنی" بن گئے ہیں اس لئے عہدِ جدید کے بعض "حامیانِ مذہب" کی کوشش یہ ہے کہ مذاہب کے متصوفانہ اور نسبتاً کم رسمی عناصر کو چنا جائے اور انہیں ان کے اصل متون اور منبعوں سے بے دخل کر کے عہد جدید کے "فلسفوں" کے نام پر متعارف کرایا جائے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ طریق کار فریب کارانہ بھی ہے اور خطرناک بھی کیونکہ اس سے لوگ یہ سوچنے پر مائل ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری، اصولی اور نفسیاتی تربیت کے بغیر روحانی ثمرات حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ صورتِ حال ان متعدد جعلی مشرقی مسالک کی شکل میں ظاہر ہو رہی ہے جو اس وقت مغربی دنیا کے بڑے بڑے شہری مراکز میں کثرت سے دیکھے جا سکتے ہیں۔ اگرچہ ابھی تک تو اس دلچسپی کا مرکز و محور زیادہ تر ہندو مت اور بدھ مت کی روحانیت رہی ہے لیکن بقول جے آسٹن اب اسلامی تصوف بھی تجسس اور تشکیلِ نو کا تختۂ مشق بن گیا ہے۔ مقامِ شکر ہے کہ زیرِ نظر کتاب اس قسم کی پریشان کن صورتحال کا شافی جواب مہیا کرتی ہے۔

فاضل مصنف کا خیال ہے کہ بعض تاریخی اور دیگر وجوہات کے باعث اہلِ مغرب ہندو مت اور بدھ مت

سے زیادہ مانوس ہیں بہ نسبت اسلام کے۔ نہ صرف یہ کہ اسلام کے بارے میں غلط فہمیاں موجود ہیں بلکہ بقول فاضل مصنف اہلِ مغرب اسلام کے باب میں جاہلِ محض ہیں۔ اسلام اہلِ مغرب کے لئے ایک " نامعلوم مذہب " ہے۔ چنانچہ زیرِ نظر کتاب میں اس نے اس صورتحال کے پیشِ نظر مذاہب کی درجہ بندی کی ہے۔ اور ان مذاہب کے مابین اسلام کے مقام اور مرتبے پر گفتگو کی ہے۔

ولیم سٹوڈرٹ نے کتاب کے آغاز میں " تصوف " کی اصطلاح اور اس کے مشتقات پر بھی مختصراً لکھا ہے اور بتایا ہے کہ بعض لوگ اس کا رشتہ یونانی لفظ Sophia سے جوڑتے ہیں حالانکہ یونانی حرف Sigma کو عربی میں ڈھالتے وقت اسے سین سے لکھا جاتا ہے نہ کہ ص سے اس لئے اس اشتقاقی کاوش کی حیثیت ایک Pious pun سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ اگرچہ ولیم سٹوڈرٹ نے ان بعض لوگوں کی نشاندہی نہیں کی جو تصوف کا رشتہ یونانی لفظ Sophia سے جوڑتے ہیں لیکن ایک نام علامہ لطفی جمعہ کا ذہن میں آتا ہے جس نے اپنی کتاب " تاریخ فلاسفۃ الاسلام " میں اسے اسی یونانی لفظ سے مشتق قرار دیا تھا اور دلیل یہ پیش کی تھی کہ صوفیائے کرام نے اس لفظ کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس سے متصف کیا جب تک یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہوا۔

فاضل مصنف نے اس کتاب میں شریعت کی اہمیت اور مقام کو بھی خوبی سے واضح کیا ہے اور لکھا ہے کہ شریعت یعنی خارجی قانون Outward law ہی اصل میں وہ ذریعہ ہے جس کے ذریعے " حقیقت " کا اظہار ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ صوفیا ہر دور میں اس خارجی قانون کے نہایت پُرجوش محافظ رہے ہیں۔ لوئی میسے نوں اور دیگر مستشرقین نے بالصراحت لکھا ہے کہ تصوف کے اصول و ضوابط قرآن اور صرف قرآن سے ماخوذ ہیں کیونکہ قرآن ہی اسلامی حنیفیت کی بنیاد ہے۔ اس بات سے اس امر کی بھی تردید ہو جاتی ہے کہ تصوفِ اسلامی اصل میں نو افلاطونی، عیسوی اور ہندوانہ اثرات کے تحت پروان چڑھا۔ فاضل مصنف کے خیال میں تصوف نے بلاشبہ نو افلاطونی اور بعض دیگر روحانی عقائد سے بعض تشکیلات مستعار لی ہیں۔ لیکن محض وہی جو اس کے اپنے تصورِ حقیقت سے مطابقت رکھتی ہیں اور یہ بھی محض اظہار کی سہولت کی خاطر۔

زیرِ نظر کتاب میں مصنف نے وحدت الوجود اور Pantheism کا مبحث بھی چھیڑا ہے اور نکلسن جیسے لوگوں کے اس خیال کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا ہے کہ تصوف اور حلول Pantheism ایک ہی چیز ہے۔ یہ اصطلاح انتہائی گمراہ کن ہے اور اس کا اگر کوئی مطلب ہے تو محض یہ کہ خدا نام ہے

تمام مخلوقات کے مجموعے سے نہ کم نہ زیادہ کا جبکہ قرآن بار بار اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ خدا کائنات کی ہر شے سے ماوراء ہے اور اس کی کوئی مثال نہیں لائی جا سکتی۔ مصنف کے خیال میں Pantheism موجودہ چند صدیوں کے مغربی فلاسفہ کے نظریات کی توضیح و تشریح کے لئے وضع ہوئی تھی اور اس کا کسی بھی مذہب کے روایتی عقائد سے کوئی تعلق نہیں خواہ یہ کلامی عقائد ہوں خواہ صوفیانہ۔

مصنف نے بجا طور پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ دینِ اسلام اپنے ماننے والوں سے تین مطالبے کرتا ہے۔ اوّل اسلام (تسلیم اور وحی الٰہی پر یقین کامل) دوم ایمان (یعنی شہادت) سوم احسان۔

تصوف کے باب میں ایک آفاقی نقطۂ نگاہ یہی ہے جو اسلام اور تصوف کو روحانی اور مافوق الفطری اقالیم کی جانب آفاقی انسانی خواہشات کا خصوصی مظہر قرار دیتا ہے۔ یہ طریق کار خاصا مفید اور بصیرت افروز ہو سکتا ہے خصوصاً اس عہد میں جبکہ بنیادی اصول اور علائم کی توضیحات مذاہب و مسالک کی کثرتِ کثیرہ میں کسی بھی متلاشیِ حق کے لئے رہنما ہو سکتی ہیں خصوصیت کے ساتھ آنند کمار سوامی، رینے گینوں (شیخ عبدالواحد یحییٰ) اور شیخ شوان (عیسیٰ نورالدین) کی قابلِ قدر کتابیں اس سلسلے میں بہت مفید ہیں۔ یہ لوگ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اگرچہ تمام مذہبی روایات میں کئی روحانی عناصر مشترک ہیں لیکن وہ اس غلطی کا ارتکاب نہیں کرتے کہ وہ کسی خاص روایت کے ساتھ واضح انسلاک کی اہمیت کو کم کریں۔ اس باب میں ڈاکٹر سٹوڈرٹ کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔

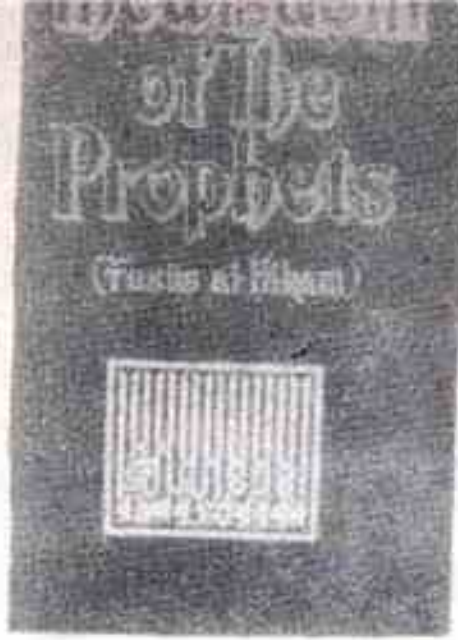
ڈاکٹر سٹوڈرٹ کی زیرِ نظر کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے گئے ایٹن نے لکھا ہے کہ مذہب کے معاملہ میں صحیح حقائق کا علم بے حد ضروری ہے۔ ادھر معاملہ عیسائیت سے آگے گیا ادھر ہمارے مغربیوں کا معاملہ معصومیت تک جا پہنچا۔ یوں وہ بڑی آسانی سے دھوکا کھا جاتے ہیں کیونکہ خود ان کے پاس وہ معیار نہیں جس سے وہ حق کو باطل سے الگ کر سکیں۔ جس طرح ماضی میں مغرب میں ہندومت اور بدھ مت کے سلسلے میں غلط فہمیاں رہیں یہی حال آج وہاں "تصوف" کا ہے۔ اس صورت حال کی تصحیح کے لئے ڈاکٹر سٹوڈرٹ کی یہ مختصر مگر جامع کتاب پیش کی جا سکتی ہے۔

قرآن سے ماخوذ اور مضبوطی سے اس میں راسخ ہونے کے باعث تصوف ہر اس عنصر سے کلام کرتا ہے جو انسانی روح میں معنًا اور پاکیزہ شکل میں موجود ہو۔ تصوف انسان کو وہ نشانیاں دکھاتا ہے جس سے وہ علم الٰہیہ کی روشنی میں اپنا اور اپنے ماحول کا عرفان حاصل کر سکتا ہے۔ متعدد مغربی کتب کا اگر مرکزی نقطہ نہیں تو کم از کم مطلب یہی ہے کہ تصوف کسی نہ کسی شکل میں مذہب اصلی (جو مرکز کے مثل ہے) سے مرکز گریزی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ الا ماء یہ بات محض فریبِ نظر ہے۔ اسلامی حنیفیت کی روشنی میں تصوف اگر کوئی شے ہے

Super centric ہے۔ طریقت اور شریعت الگ چیزیں نہیں۔ صوفی شیوخ ہمیشہ سے شریعتِ محمدی کے سرگرم مجاہد رہے ہیں۔ یہ بات تاریخی ریکارڈ پر ہے کہ یہی لوگ ترکوں میں اور بعد ازاں ہندوستان میں سنّی اسلام لانے کا موجب بنے۔ یہی نقطۂ نظر ڈاکٹر سوڈرٹ کا ہے۔

حقیقتِ مطلق تو "حقیقت" اور "شریعت" دونوں میں موجود ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ ان دونوں میں تضاد یا تباین کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ یہ بات البتہ ممکن ہے کہ چند ایسے مواقع آئے ہوں کہ انوارِ الٰہیہ کے نزول و وصل کے وقت بعض صوفی اپنے احوال سے مغلوب ہو کر شریعتِ اسلامی کے علمبردار علماء کی ناراضی کا موجب بن گئے ہوں جیسا کہ حلاج کا معاملہ تھا۔ اصل میں واقعہ یہی ہے کہ بقول گتے ایٹن بعض اوقات اعلیٰ دانش کا اظہار بھی غیر دانش مندانہ انداز میں کر دیا جاتا ہے۔ شاید یہی معاملہ حلاج کا بھی تھا۔

ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب میں عیسوی اور ہند و روایت کا بھی اجمالاً ذکر کیا ہے جس سے اس کتاب کا مرکزی موضوع "تصوف" بھی آئینہ ہو ا ہے اور اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ صوفی عقائد صرف اسلام کے حوالے ہی سے Orthodox نہیں ہوتے بلکہ مذہب کی وسیع تر اصطلاح کے حوالے سے بھی۔ کتاب کے آخر میں قرآنی آیات، احادیث اور صوفیانہ اقوال کے انتخاب نے کتاب کی افادیت میں اضافہ کر دیا ہے۔ کتاب کے بعض مشمولات اسلامیانِ مشرق کے لئے نئے نہیں لیکن اہلِ مغرب کیلئے ان میں بصیرت کے کئی گوشے موجود ہیں۔

تحسین فراقی

نام کتاب : فصوص الحکم
مترجم : ٹیٹس برکھارٹ
صفحات :
قیمت : ۸۰ - روپے
ناشر : سہیل اکیڈمی

مشرقی روحانیات بالخصوص اسلامی تصوف سے اہلِ مغرب کی دلچسپی تو خاصی پرانی ہے لیکن گزشتہ کچھ برسوں سے فکری اور علمی سطح پر اس شوق میں جو تیزی پیدا ہوئی ہے وہ باعثِ حیرت ہے۔ اس رنگا رنگی کے بظاہر کئی عوامل ہیں جن میں ایک کاروباری نوعیت کا ہے۔ کیونکہ اس موضوع پہ جو بھی کتاب چھپتی ہے وہ تیزی سے بک جاتی ہے اور یوں ناشر اور مصنف دونوں کے لئے منفعت بخش ثابت ہوتی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ مغرب میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کا مقصد نفع رسانی نہیں بلکہ وہ اس موضوع یعنی تصوف کے تمام فکری، روحانی، باطنی اور دینی پہلوؤں کی تفہیم کے لئے کوشاں ہیں۔ اس طبقۂ فکر کے لوگ تصوف کو اسلام سے الگ کوئی چیز نہیں سمجھتے۔ بلکہ وہ اسلام کے پورے نظامِ فکر و عمل اور اس کے اساسی شعائر کے تناظر میں اسے دیکھتے ہیں۔ اس گروہ میں ٹیٹس برکھارٹ (اسلامی نام ابراہیم عزالدین) کا نام نامی قابلِ ذکر ہے۔

برکھارٹ نے اب تک تصوف پر متعدد کتابیں لکھی ہیں اور اس موضوع پر بعض قدیم کتابوں کے فرانسیسی تراجم بھی شائع کئے ہیں۔ انہی تراجم میں ان کا "فصوص الحکم" کا ترجمہ بھی شامل ہے۔ "فصوص الحکم" شیخ اکبر محی الدین ابن العربیؒ (سنہ وفات ۱۲۴۰ھ) کی تصنیف ہے اور فکری اعتبار سے "فتوحاتِ مکیہ" کے بعد ابن العربیؒ کی دوسری اہم کتاب ہے۔ اب تک اس کتاب کے متعدد تراجم اور شروح منظرِ عام پر آ چکی ہیں جن سے اس کتاب کا گنجلک پن کسی حد تک کم ہوا ہے لیکن اس کے باوجود اس کتاب کے مفاہیم کی گہرائیوں تک رسائی مشکل نظر آتی ہے۔ مفکرین اور متصوفین جوں جوں اس کے مندرجات پہ غور کرتے ہیں، معانی کے نئے نئے جہان آشکار ہوتے جاتے ہیں۔ اس کتاب کی تفہیم کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ اس کا مبہم اور رمزیہ اسلوب اور اصطلاحیہ بیان ہے۔ لیکن اس سے بھی بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ یہ مؤلف کی خاص واردات و کیفیات کی کتاب ہے۔ جب تک قاری بھی ان کیفیات کا علم اور مشاہدہ نہ رکھتا ہو اسے اس کے معانی کی اتھاہ گہرائیوں تک پہنچنے میں یہی دشواری پیش آتی رہے گی۔

"فصوص الحکم" کے انہی مقامات کو آسان بنانے اور اسے مغربی قارئین سے متعارف کرانے کے لئے برکہارٹ نے یہ ترجمہ شائع کرایا۔ اس کتاب کے کل ۲۷ - ابواب ہیں لیکن برکہارٹ نے انہیں سے ۱۲ کو منتخب کیا۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق یہ ابن العربیؒ کے صوفیانہ اور فلسفیانہ تصورات کو سمجھنے میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ مترجم نے معانی کی تشریح و توضیح کے لئے مفصل حواشی بھی دیئے ہیں اور آخر میں صوفیانہ اصطلاحات کی ایک فرہنگ بھی دیدی ہے۔

برکہارٹ کا یہ منتخب ترجمہ فرانسیسی میں تھا جسے اب ایک انگریز خاتون Angelar Culme Seymour نے انگریزی میں منتقل کیا ہے۔ حال ہی میں عائشہ عبدالرحمٰن الترجمانہ اور آر۔ ڈبلیو۔ جے آسٹن نے الگ الگ "فصوص الحکم" کے مکمل انگریزی تراجم شائع کرائے ہیں لیکن اس کے باوجود برکہارٹ کے زیرِ نظر ترجمے کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم ہے۔

(محمد اکرام چغتائی)

Letters of a Sufi Master

The Shaikh al-arabi ad-darqawi

نام کتاب: ایک صوفی مرشد کے خطوط

مصنف: مولائی الدرقاوی

قیمت: ۳۰

مترجم: ابراہیم عزالدین

ناشر: سہیل اکیڈمی

زیر تبصرہ کتاب تصوف سے متعلق تصنیفات کی اس قسم سے تعلق رکھتی ہے جو اسلام سے باہر کی دنیا میں سب سے کم معروف ہیں۔ بلکہ اکثر اوقات ان تعلیمات کو ضبط تحریر میں ہی نہیں لایا جاتا اور شیخ سے مرید تک سینہ بہ سینہ اور نسل بہ نسل منتقل ہوتی ہے جو امور لکھے جاتے ہیں ان میں دونوں طرح کی چیزیں ہوتی ہیں تصوف کا عملی حصہ اور تصوف کا نظری یا عرفانی حصہ۔ دونوں قسم کی تحریروں کا عمدہ امتزاج حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات میں ملتا ہے اور دوسری قسم کا نمونہ ہے کمال حضرت اشرف علی تھانوی کے تربیت السالک ہیں۔ اس کے علاوہ بھی ہر دور میں اہل تصوف کے رقعات و مکتوبات مرتب ہوتے رہے ہیں۔ تاہم مغربی زبانوں میں تصوف کی ان تحریروں کا یہ پہلا مستند اور وقیع تعارف ہے۔

ان خطوط کے مصنف مولائی العربی الدرقاوی سلسلہ درقاویہ کے بانی تھے۔ یہ سلسلہ شاذلیہ کی ایک مراکشی شاخ ہے خود شاذلیہ سلسلہ کا آغاز شیخ ابوالحسن الشاذلی رضی اللہ عنہ سے تیرھویں صدی کا ہوتا ہے۔ شیخ الدرقاوی کی روحانیت سے مراکش، الجزائر اور گرد و نواح کے علاقوں میں تصوف کی ایک نئی بہار سی آگئی تھی۔

اپنے خطوط کا مجموعہ "رسائل" انہوں نے خود مرتب کیا تھا اور بعد میں مریدوں نے نقل کر لیا جو فاس سے کئی مرتبہ چھپا۔ ٹیٹس برکہارٹ نے یہ ترجمہ انیسویں صدی کے دو قلمی نسخوں اور فاس کے ایڈیشن کی مدد سے کیا۔

درقاوی سلسلہ میں اب بھی ان خطوط کو مع تشریح پڑھایا جاتا ہے مگر بیرونی دنیا ان کے وجود سے ناواقف ہے کیونکہ جیسا کہ بیان ہوا یہ ان تعلیمات اور امور پر مشتمل ہیں جو کتابوں میں نہیں ہوتے اور راہ سلوک کی عملی صورت حال، رکاوٹوں اور مسائل سے متعلق ہوتے ہیں۔ زیر نظر ترجمہ کی مدد سے انگریزی کے قارئین کی رسائی اس مواد تک ہو گئی ہے جو بصورت دیگر مختصر حلقے تک محدود تھا۔

ان خطوط کے مطالعے سے نہ صرف اس فضا کی ایک جھلک میسر ہوتی ہے جس میں صوفیا رسانس لیتے ہیں بلکہ اس فکری پس منظر کا واضح نقشہ بھی سامنے آجاتا ہے جو اعمال و اشغال تصوف کے پیچھے کار فرما رہتا ہے۔ ایک اور اعتبار سے بھی یہ خطوط انتہائی اہم ہیں کہ نفس انسانی کے مقام، کارکردگی اور تربیت کے حوالے سے ان میں نہایت قابل قدر نفسیاتی نکات اور طریقے نظر آتے ہیں جو ایک مربوط علم النفس کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔

فی زمانہ خطوط کو شخصیت کا آئینہ دار، باطن کا نقاب کشا، نفسیات کا غماز، فکری رویوں کا نقیب اور نہ جانے کیا کیا قرار دیا جاتا ہے۔ ان اعلانات کو ذہن میں رکھ کر زیر نظر خطوط کا مطالعہ کیا جائے تو اس معروضیت پر حیرت ہوتی ہے جس کا مظاہرہ ان خطوط میں کیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا معلومات ہیں سے کچھ بھی ان سے مرتب نہیں کی جا سکتیں۔ کہنے والوں نے ٹھیک کہا ہے کہ نفس پر محاکمہ صرف اس سے بالاتر کسی سطح سے کیا جا سکتا ہے اور یہی وہ سطح ہے جہاں الحق کی دیدگاہ ہر موضوعیت کو خارج کر دیتی ہے اور اسی سطح سے یہ تمام خطوط کلام کرتے ہیں۔

تصوف پر بہت سے اعتراضات بھی ہوتے رہے ہیں۔ ان اعتراضات میں سے بہت سے صرف ناواقفیت پر مبنی ہیں۔ یہ مجموعہ خطوط ایسے اعتراضات کی تردید کے لیے بھی وافر مواد سامنے لاتا ہے جس کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کے قرآن و سنت سے ربط کا مسئلہ کسی غلط فہمی کا شکار نہیں ہوتا۔ اگر "صاحب البدار اعلم مافیہ" کے مقولے میں کوئی صداقت ہے تو تصوف کے بارے میں خود صوفیاء سے بڑھ کر شہادت کس کی ہو سکتی ہے؟

(ادارہ)

کرن کرن سُورج

مصنف : واصف علی واصف

قیمت : ۴۰ روپے

ناشر : کاشف پبلی کیشنز۔ ۲۲ فردوس کالونی
گلشن راوی لاہور

کسی کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے ہم اپنی شخصیت اور صاحبِ کتاب سے اپنے رابطے کو حوالہ بنانا پسند نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ ہم اس رائج الوقت اندازِ تحریر سے نابلد ہیں جو کتاب کی بجائے صاحبِ کتاب اور نفسِ مضمون کی بجائے نفسِ امارہ کے اتار چڑھاؤ پر نظر رکھتا ہے۔ بات صرف اس قدر ہے کہ ہم تبصرہ نگار کو قاری اور کتاب کے درمیان پُل بنانے کے مترادف سمجھتے ہیں اور شخص کو حوالہ بنانے سے تبصرہ پل کی بجائے وہ لائف بوٹ بن کر رہ جاتا ہے جو بے چاری کتاب کو شخصی احوال و واقعات کے بھنور سے نکالنے کے لیے استعمال کی جا رہی ہو۔ اپنے اصول کے خلاف واصف صاحب کی کتاب پر کچھ کہتے ہوئے ہم بات کا آغاز ہی شخصی حوالے سے کر رہے ہیں۔ اس لیے کہ اس ضمن میں ہمارا تعارف کتاب سے پہلے صاحبِ کتاب سے ہو چکا تھا اور تحریر سے پہلے ان کی تقریر اور ان کی تاثیر کا تجربہ ہو چکا تھا۔ ہمارے سامنے یہ تاثیر تب قارئین کے لیے تحریر کی صورت میں "کرن کرن سورج" کے نام سے پیش کی گئی ہے۔

اس تاثیر کو قارئین تک منتقل کرنے سے خود کو عاجز پاکر ہم یہ تبصرہ لکھ رہے ہیں اس بات کے پورے احساس کے ساتھ کہ ہماری اس کاوش کی حیثیت ایسی ہی ہے کہ آگ کے قریب بیٹھنے اور اس کی آنچ محسوس کرنے کے بعد اس آگ کے ایک شرارے کی تعریف و تعارف کروانے کی کوشش کی جائے۔ آنچ کو محسوس کرنے یا الاؤ میں بھسم ہو جانے اور آگ کو لفظوں میں بیان کرنے میں جو فرق ہے وہی واصف علی صاحب سے ملاقات، گفتگو اور ان کی کتاب پڑھنے میں ہے۔

لگ بھگ تین برس پہلے کی بات ہے کہ ہمارے ایک دوست کو نواور کہوٹہ کا جوگ ہوا یعنی لوگ

خواب دیکھتے ہیں، کچھ سوتے میں کچھ جاگتے میں۔ بعض لوگ خواب دکھاتے ہیں اور کچھ آگے بڑھ کر خوابوں کا بیوپار بھی کرنے لگتے ہیں۔ ہمارے دوست سے بھی خوابوں پر تعمیرِ آشیاں کے عزائم ہویدا ہوئے تو ہم کسی کے مشورے سے انہیں واصف صاحب کی مجلس میں لے گئے۔ اس زمانے میں واصف صاحب کی نشست عشاء کے بعد سے رات گئے تک رہا کرتی تھی۔ بھانت بھانت کے لوگ نت نئے سوال۔ حسبِ معمول ہمارے دوست نے بھی اپنے خوابوں کا پٹارہ ان کے سامنے کھولا۔ عالمِ روحانی کے معاملات پر وہی شخص گرفت کر سکتا ہے جسے اس کا تجربہ ہو چنانچہ واصف صاحب نے ہمارے دوست کی غلط فہمی اس پر آشکار کر دی۔ اسے قائل کر لیا۔ ہمیں مائل کر دیا۔ گھائل کرنا ان کے مسلک میں ہے ہی نہیں۔ اس فقرے کو لکھتے ہوئے میں نے ان کا اندازِ سجع بندی عمداً ملحوظ رکھا ہے۔ لفظوں کے اوزان اور معانی سے صوتی یا فکری تلازمات اور ہم آہنگ نکالنا واصف صاحب کے اسلوبِ تحریر و تقریر کی خاصیت ہے اور یہ اس کتاب کے صفحات پر بھی جا بجا بکھرا ہوا ہے۔ مثلاً خوش قسمت کون ہے؟ وہ جو اپنی قسمت پر خوش ہو۔

ہمارے دوست کا مسئلہ تو ختم ہو گیا مگر واصف صاحب کی محفلوں میں ہماری گنڈے دار آمد و رفت شروع ہو گئی۔ یہ مجالس مقامِ جلسہ کے تبدیل ہونے کے باوجود تا حال جاری ہیں۔ رفتہ رفتہ ان مجالس میں ہونے والے سوال و جواب اور دانائی کی باتوں کے لوگوں نے کیسٹ بنالیے۔ پھر کیسٹ سے یار لوگ باتوں کی طوطا مینا اڑانے لگے۔ صاحبِ مجلس نے سوچا کہ اس سے پہلے کہ ان کے اقوال کسی دوسرے کے نام سے درج ہونے لگیں کیوں نہ ان تقاریر کا نشہ پارہ کو چھپوا ہی دیا جائے۔ سو "کرن کرن سورج" چھپ گئی جس میں ان مجالس کی اہم باتوں کا خلاصہ اقوال کے طور پر یکجا ہو گیا۔

لوگ ماریں یا چھوڑیں ہم یہ کہیں گے کہ واصف صاحب بھگتی مزاج کے آدمی ہیں جس میں جا بجا جمالی رنگ کے شرارے چھوٹتے ہیں۔ ان کی گفتگو اپنی پرواز کے دوران سطحیں بدلتی رہتی ہے کبھی محبت کے نقطۂ نظر سے کبھی عرفان کے زاویہ سے۔ خود ان کو قبل از کلام یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ خطاب کا دھارا کدھر کو چلے گا اور کیا رنگ بدلے گا۔ سوال کرنے والے کے مطابق جواب وارد ہونا اپنی جگہ مگر ان کا غالب رنگ محبت ہی کا ہے جس میں عرفان و دانش کی دھاریاں بار بار ابھرتی ہیں۔

سورج کی کسی بھی کرن کو پکڑ کر جس طرح انسان مرکزِ نور تک پہنچ سکتا ہے اسی طرح کرن کرن سورج کے کسی بھی شذرے کی پیروی اس کے مرکزی نقطہ تک رسائی کا موجب بن سکتی ہے۔

(ادارہ)

۲ — تاریخِ فکر — مسائل اور حل

کتاب : دنیائے جدید کا بحران

مصنف : رینے گینوں

صفحات : ۱۱۹

قیمت : ۷۰ روپے

ناشر : سہیل اکیڈمی

اسپنگلر کی "زوالِ مغرب" کی اشاعت سے لے کر آج تک مغربی اہلِ فکر میں مختلف سطحوں پہ جدید دنیا کی بحرانی کیفیت، اس کے اسباب اور اس کے ممکنہ علاج کے بارے میں ایک غلغلہ برپا ہے۔ اس میں خالص جذباتی اور ہذیانی قسم کے داویلا سے لے کر سوچی سمجھی، علم سے روشن اور دردمندی سے لکھی ہوئی تصانیف سب شامل ہیں۔ اور تو اور اب مشرق والے خود مغرب سے ہمہ اقسام کی اشیا و نظریات مستعار لینے کے باوجود اسے تباہی و بربادی کی نوید سنانے لگے ہیں۔ اس قسم کی تصانیف کو ہم سہولت کے لئے تین کھلی کھلی اقسام میں بانٹ سکتے ہیں۔

۱۔ جذباتی اور ہذیانی تصانیف جو یا تو جدید دنیا اور اس کے حالات و واقعات کے بارے میں صرف ہذیانی انداز میں شور مچاتی ہیں یا بلا دلیل جذباتی فیصلے، اعلانات اور نعرے رقم کرتی ہیں۔ ان میں مسائل کا شعور مفقود، اسبابِ مسائل کا ادراک محدود اور معالجاتِ مصائب کا قصد عموماً غیر موجود ہوتا ہے۔ ان سے یہ تو ضرور پتہ چلتا ہے کہ مصنف کے اندر ایک جذباتی طغیانی آ رہی ہے اور اسے موجودہ صورت حال پہ تشویش ہے مگر اس کے علاوہ کیا ہے یہ غائب ہوتا ہے۔

۲۔ دوسری قسم میں وہ تجزیاتی، تاریخی اور فلسفیانہ کتابیں آتی ہیں جن کے مصنفین کی نگاہ بالعموم تاریخ پر وسیع ہوتی ہے۔ تجزیہ بھی خوب کرتے ہیں مگر ان کی ساری کوششیں افقی سطح پر رہتی ہیں جیسے کوئی متجر سارے سمندر پر گھوم جائے مگر اس کی گہرائی میں ایک جگہ بھی نہ اترے یا کوئی شخص پانی کی تلاش میں ۵۰۰ مقامات پر پانچ پانچ ہاتھ کھودے اور ایک ہی جگہ ۵۰۰ ہاتھ کھودنا گوارا نہ کرے۔ عمودی جہت کے فقدان سے ان کتب کے تجزیہ میں وہ گہرائی اور گیرائی نہیں آتی جو ایسے موضوعات پہ بات کرنے کے لئے ضروری ہے۔ نہیں آپ

عنصر اہم صداقت قرار دے سکتے ہیں۔ آنے والے خطرے، صورتحال کے فساد اور اس کے
علاج کا ادھورا، مبہم اور ناکافی شعور۔

۳۔ تیسری قسم اہلِ مشرق کی طرف سے تبصرہ بر مغربِ جدید کی نوعیت کی تصانیف ہیں۔ ان میں اوّلاً تو مغرب کی فکری تاریخ اور اس میں کام کرنے والی قوتوں کا واضح شعور ہی ناپید ہوتا ہے اور اگر ہوتا بھی ہے تو جزوی ـــــ وہ مخفی قوتیں اور عمیق فکری رجحانات جن کے کارن مغرب کی تاریخ فکر اس موڑ تک آتی ہے ان کتب کے دائرہ کار سے باہر رہتی ہیں۔ یا تو عذر خواہی ان کتابوں کی بنیاد ہوتی ہے یا ایک جعلی برتری کا گھمنڈ اور اس کی جذباتی تسکین کا داعیہ۔ نیز جیسا کہ شیخ عیسیٰ نورالدین احمد العلوی نے لکھا ہے: "مغرب سے سامنا ہوتے ہی مشرقی لوگ ایک حیران کن سادگی اور عدم احتیاط کا ثبوت دیتے ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ جدید دنیا اگرچہ ایک "شرِ لازم" ہے جسے بہرحال ہونا تھا مگر جسے ہم ایک نارمل امکان قرار نہیں دے سکتے۔"

زیرِ تبصرہ کتاب "دنیائے جدید کا بحران" ان تینوں اقسام میں سے کسی ایک میں نہیں کھپ سکتی۔ نہ یہ مشرقیوں کا سوز و ساز ہے کہ اس کا مصنف مغرب نژاد مسلمان ہے۔ نہ یہ مغرب کے رائج الوقت فلسفیانہ یا تاریخی، نفسیاتی، بشریاتی، سماجیاتی، حیاتیاتی وغیرہ وغیرہ قسم کے علوم پہ مبنی کوئی تجزیہ۔ یا تی جائزہ ہے جس میں جدید دنیا کے حوادث و واقعات کو انہی واقعات کی سطح پہ بغیر کسی عمودی جہت کے سہارے حل کرنے کی "عالمانہ" کوشش کی گئی ہو۔ رہ گئی جذباتی نعرے بازی تو یہ اس کتاب سے بارہ پتھر باہر سمجھی جانا چاہئے کیونکہ مصنف کا اسلوب اس قدر غیر جذباتی ہے گویا ایک آنکھ ہو جس کے ساتھ دل موجود نہ ہو۔ اور آنکھ بھی کیسی جو تاریخ کو صرف انسانی سطح اور محدود وقت" (قدیم یونان) تک ہی نہیں دیکھ رہی بلکہ پوری کائناتی تاریخ کے پس منظر میں دورِ جدید کو رکھ کر اس کی صورتحال کے افقی اور عمودی دونوں رشتے واضح کر رہی ہے۔

اس کتاب کو ہم اس موضوع پر لکھی جانے والی کتب کی ایک چوتھی اور نادر قسم میں شمار کریں گے جو دو اعتبار سے دوسری کتب سے سراسر مختلف ہیں۔ ایک اس وجہ سے کہ ان کے لکھنے والے اس مختصر اور خاص طائفہ علمی سے تعلق رکھتے ہیں جن میں مغرب و مشرق کے عمدہ ترین عناصر مجتمع ہو گئے ہیں۔ ان کی مختصراً یوں وضاحت کی جا سکتی ہے:

"اگر مغرب کو مشرق کی ضرورت ہے تو مشرق کو بھی مغرب کی ضرورت ہے۔ سارے

مغرب کی نہیں صرف ان چند مغربی لوگوں کی بدولت ہے جو مغربی دنیا کے تجربہ کو ایک روایتی اور روحانی نقطۂ نظر سے مربوط کر چکے ہوں۔ ایسا نقطۂ نظر جسے ہم "مشرقی" یا "قرونِ وسطےٰ" کا نقطۂ نظر قرار دے سکتے ہیں۔ یہ مغربی طبقہ اس قابل ہے کہ واقعات و حوادث کے پیچھے کام کرنے والی روح کی شناخت کر سکے اور اشیاء کو ان کے صحیح مقام پر رکھ سکے۔ مغرب کے معاملے میں یہ دونوں چیزیں مشرق والوں میں اکثر مفقود ہوتی ہیں۔ اہلِ مشرق کو ان صلاحیتوں کی ضرورت مغرب کو سمجھنے اور مقابلہ کرنے کے لئے ہے جہاں ہر شئے ابتری اور گڑبڑ کا شکار ہے نہ کہ اپنی تہذیب کی سطح پر جو نسبتاً محفوظ ہے۔"

دوسری چیز جو ان کتب کو ممتاز کرتی ہے یہ ہے کہ ان کے لکھنے والے عام مصنفین کے برعکس ایک انتہائی غیر معمولی روحانی بصیرت، ماہیتِ اشیاء کا شعور، مروجہ علوم اور قدیم علوم پر حیران کن گرفت اور جدید دنیا میں کارفرما رجحانات پر دوررس نظر کے حامل ہیں۔ ان کی تنقید محض کتابی اصولوں پر مبنی نہیں بلکہ اس کے لئے وہ کچھ اور کائناتی اور مابعد الطبیعیاتی اصولوں کا سہارا لیتے ہیں۔ اسی سے یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے کہ ۱۹۲۷ء میں اس کتاب کی اشاعت کے وقت مصنف نے جو باتیں لکھیں وہ بعد کے ۵۰ سالوں میں روز بروز واضح ہوتی چلی گئیں۔ ورنہ آج پچپن سال بعد اس کتاب کو دوبارہ شائع کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

مصنف نے دیباچہ ہی میں چند باتیں وضاحت سے کہہ دی ہیں جن میں لفظ 'کرائسس' کا استعمال اور اس کی لغوی معنویت سب سے اہم ہے۔ مغربی اہلِ فکر کے مختلف طبقات اس بات پر متفق ہیں کہ مغرب کی تہذیبِ جدید ایک سیدھی لکیر میں ترقی نہیں کرتی چلی جا رہی بلکہ اب وہ مرحلہ اور خطرہ آ گیا ہے جب یہ بھی تاریخ کی بہت سی تہذیبوں کی طرح مٹ سکتی ہے۔ یہ اس لفظ کے لغوی معنی کے بالکل مطابق ہے۔ وہ نوبت جب کسی دور کی امکانی وسعت ختم ہو کر اس کا بحرانی نقطۂ اختتام قریب آ جائے۔ دوسری طرف اس لفظ میں "فیصلہ" اور "چھان پھٹک" کے معانی بھی شامل ہیں جن سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ یہ دور جس سے انسانیت ارضی گزر رہی ہے اس کے بعد ایک نتیجہ، حل اور علاج منتظر ہے۔ اس کے ساتھ ہی مصنف نے ان "دوری قوانین" کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن کے اطلاق کے بغیر آج کے دور کی نوعیت سمجھنا ناممکن ہے:

"ہر وہ شخص جو حالیہ دور کی حقیقت سمجھنا چاہتا ہو اور جو دنیا کی تاریخ میں اس دور کی واقعی حیثیت سے واقف ہونا چاہے اس کے لئے ان قوانین ادوار کا بقدر کفایت

نامعلوم کب کے قدیم زمانے سے جو روایتی تعلیمات اور ان میں موجود دورِ آخر کی جو نشانیاں چلی آرہی ہیں وہ آج کے زمانے پر پوری طرح ثبت ہوتی ہیں۔"

چنانچہ پہلا باب تاریخ کے کائناتی تصور اور اس پر حاکم قوانین کی توضیح سے شروع ہوتا ہے۔ ظہور کا دائرہ اس کی ذیلی تقسیم اور مختلف ادوار کے مخصوص حالات اور ان کی نشانیاں اس کا موضوع ہیں۔ اس پورے نقشہ میں موجودہ دور کو کونسی جگہ ملتی ہے اور کیا اس کے حالات ان علامتوں کے مطابق ہیں جو روایتی علوم میں بیان ہوئے ہیں؟ مصنف کے بیان کے مطابق موجودہ دور کلجگ کے آخری زمانے کی نشانیوں کے بالکل مطابق ہے۔ آخری زمانہ اس لیے کہ خود کلجگ کا آغاز ۶ ہزار سال قبل ہوتا ہے۔ جب اس کے آغاز سے ہی وہ حقائق جو اس سے پہلے ہر ایک کی رسائی میں تھے روز بروز پوشیدہ تر اور عسیر الحصول ہونے لگے۔ اس کے آغاز اور اس کے اختتامی دور یعنی زمانِ حاضر کے درمیان تاریخ عالم اور اقوام عالم میں جو تبدیلیاں آئیں ان کا حوالہ بہت دلچسپ ہے بلکہ تاریخ کے اہم واقعات کے ایک خاص نکتہ زمان پر بیک وقت ساری اقوام میں رونما ہونے کا اشارہ معنی خیز بھی ہے۔ اسی طرح نشاۃ ثانیہ، اس کی نوعیت اور دورِ زمان سے اس کا تعلق خاص توجہ طلب ہے۔ یہ اور اس طرح کے دیگر حوالوں سے جدید دور کو اس کے پورے کائناتی تاریخی پس منظر و پیش منظر میں رکھنے کے بعد اس کی ذیلی علامات اور واقعات پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ پہلا باب کتاب کے فہم کے لیے کلیدی باب ہے۔ اس کے پیش کردہ مباحث اگر پوری طرح سمجھ لیے جائیں تو باقی تمام مباحث اور نتائج کو گرفت میں لینے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ یہی نہیں بلکہ تاریخ کے اس تصور اور ان قوانین پر جو اشکال اور شبہات وارد ہوسکتے ہیں ان کا بھی جواب آغاز ہی میں دے دیا گیا ہے۔ مثلاً یہی سوال کہ ظہور کا دائرہ ہمیشہ عروج سے تنزل کی سمت کیوں سفر کرتا ہے؟ یا یہ کہ جس دور میں ہم زندہ ہیں ایسا کیوں ہے؟ یا یہ کہ نشاۃ ثانیہ کو برعکس نہند نام زنگی کافور کیوں قرار دیا گیا ہے کہ یہ حیات نہیں بلکہ بہت سی چیزوں کی موت سے عبارت ہے؟ ان سوالوں کے جوابات کے لیے قارئین کو کتاب سے رجوع کرنا ہوگا۔ صرف ایک اہم اقتباس دیکھیے:

> "اس ضمن میں روایت کی جانب سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک دور یا دائرے کے آخری مرحلہ کی خصوصیت ہی یہی ہے کہ اس میں ہر وہ شے بروئے کار آتی ہے جو اس سے پہلے کے مراحل میں نظر انداز یا رد کی جاچکی ہو۔ بالکل یہی بات جدید تہذیب میں نظر آتی ہے جو صرف ان چیزوں کے سہارے زندہ ہے جنہیں گزشتہ تہذیبوں نے بے کار سمجھ کر چھوڑ دیا تھا۔"

دوسرا باب "مشرق و مغرب کی مخالفت" کا موضوع لیے ہوئے ہے۔ مصنف کے بیان کے مطابق دورِ جدید کے آغاز سے قبل یہ مسئلہ بھی نا پید تھا۔ تہذیبیں مختلف ضرور تھیں۔ ان کے اپنے ثانوی خصائص تھے انفرادی نشو و نما کے سانچے تھے مگر ان تمام میں اس قسم کا کوئی عناد و تضاد نہیں ملتا جو مغربِ جدید کی تہذیب اور دیگر تمام روایتی تہذیبوں میں نظر آتا۔ اس کا آغاز ہی اس وقت سے ہوتا ہے جب مغرب روایت سے انحراف کر کے اپنی تہذیب کے روایت دشمن دور میں داخل ہوتا ہے۔ یہ انحراف اسے اس راہ پہ لے جاتا ہے جہاں یہ اکیلی ایک طرف اور دیگر تمام روایتیں دوسری طرف کھڑی نظر آتی ہیں۔ اس انحراف سے مغربِ جدید نے کیا کھویا، اسے مشرق کی کہاں کہاں ضرورت ہے۔ یہ کتاب میں دیکھیے۔ اس مخالفت کا ایک بنیادی پہلو جو اصل میں روایتی اور غیر روایتی روح کا تضاد ہے یہ بھی ہے کہ علم اور عمل میں کیا تعلق ہے؟ کیا یہ ایک دوسرے کے متضاد ہیں؟ یا ایک وحدت کا تکملہ ہیں یا ان میں تابع متبوع کا تعلق ہے؟ مشرق کا متفقہ جواب کیا ہے اور مغربِ جدید سب سے الگ کیا راگ الاپ رہا ہے۔ یہی نہیں اس نئے نقطۂ نظر نے جو عمل کو فی نفسہٖ برتر قرار دیتا ہے اور علم کی تحقیر کرتا ہے کہاں کہاں انسانی زندگی میں کیا کیا گل کھلائے ہیں اس کا جائزہ تیسرے باب کا موضوع ہے۔

سطورِ ماسبق میں مصنف کے الفاظ میں ہم نے بیان کیا ہے کہ دورِ آخر یا کلجگ اسی عمل سے عبارت ہے کہ ہر وہ چیز جو گزشتہ تہذیبوں نے، زمانۂ ماقبل میں چھوڑ دی ہو، رد کر دی ہو یا جسے بے کار سمجھا ہو اس کو بروئے کار لایا جائے، بڑھایا اور پھیلایا جائے اور جدید تہذیب ان چیزوں کے سہارے زندہ ہے جنہیں گزشتہ تہذیبوں نے بے مصرف جان کر پھینک دیا تھا۔ اس کی سب سے واضح مثال جدید سائنس اور اس کے مادی تکنیکی اطلاقات ہیں۔ یہی اگلے باب کا موضوع ہے یعنی "سطحی سائنس اور مقدس سائنس"۔ قدیم علوم کی تلچھٹ سے جدید سائنسی علوم کس طرح ابھرے ہیں اور موخر الذکر علوم ان قدیم علوم کے گھٹیا ترین امکانات کی توسیع اور استعمال کیونکر ہیں اس کی تین بہت برمحل مثالیں فزکس، نجوم اور کیمیا ہیں کہ یہ تین علوم روایتی تہذیبوں اور خود مغرب کی قدیم تہذیب میں کیا تھے اور جدید دور میں کیا ہو گئے اور اس منظر کا دورِ جدید کی نوعیت اور اس کے بحران سے کیا تعلق ہے۔ اسی سے منسلک یہ سوال ہے کہ روایتی تہذیبوں میں سائنس کا کردار کیا تھا۔ اور پورے تصورِ کائنات میں اس کی کونسی جگہ تھی۔ انسانی نقطۂ نظر سے اس کا کیا مصرف تھا اور اس کو دیگر مراتبِ حقیقت سے کس طرح مربوط کیا گیا تھا اور اس پورے درجہ دارکل سے ٹوٹ کر اس کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے؟ ہماری موجودہ سائنسیت زدہ صورتِ حال اور ٹکنالوجی کے حصول کے لئے فریاد کے پیشِ نظر یہ باب بہت اہم اور فکر انگیز باتیں پیش کرتا ہے۔

"انفرادیت پرستی" ہمیں سائنس اور علوم جدیدہ کے مذکورہ بالا انحراف کی جڑ بنیاد اس ذہنی رویہ میں دکھانے کی کوشش پر مرکوز ہے جو روایت دشمن رویہ ہی کی ایک فرع ہے اور اسے ہمارے دور کے انتشار و فساد کی سب سے اہم وجہ قرار دیا جاسکتا ہے بقول مصنف:

"انفرادیت پرستی سے ہماری مراد وہ رویہ ہے جو انفرادیت سے اعلیٰ ہر اصول کی نفی کرے اور جس کے نتیجے میں تہذیب اپنے تمام شعبوں میں فقط انسانی عناصر تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے" .... "ایک روایتی تہذیب میں یہ ناقابلِ تصور ہے کہ کوئی شخص کسی نظریہ کی ملکیت کا دعویٰ کرے اور اگر کوئی ایسا کر دے تو وہ نظریہ تمام وقعت واہنا دکھو بیٹھے گا۔ اور اسے دے کے ایک لایعنی واہمہ رہ جائے گا۔ اگر کوئی نظریہ مبنی بر صداقت ہے تو وہ ان سب کا ہے جو اس کے ادراک کے قابل ہیں اور اگر وہ غلط ہے تو پھر اس کی اختراع کوئی قابلِ تعریف حرکت نہیں۔"

اس ذہنی رویہ کا اظہار فلسفہ اور مذہب کے شعبوں میں کیسے ہوا ہے اس کی تفصیل اس باب میں پھیلی ہوئی ہے۔ یہی رویہ سماجی سطح پر نراجیت اور انتشار کا باعث ہے جس پر مختصراً باب ششم روشنی ڈالتا ہے۔ اس ضمن میں مادیت، ارتقائیت اور جمہوریت پر کچھ ایسی باتیں سامنے آئی ہیں جو انتہائی توجہ طلب ہیں اور اگر انہیں غور سے سمجھ لیا جائے تو دورِ حاضر کے بڑے بڑے فکری گھپلے اپنے صحیح خدوخال میں سامنے آجاتے ہیں۔ مغربی تہذیب مادیت پرست ہے۔ اس کا نقطۂ نظر مادی ہے۔ اس پر مادیت کا غلبہ ہے۔ اس قسم کے فقرے آجکل بہت سننے میں آتے ہیں۔ مگر یہ وضاحت نگاہ سے نہیں گزری کہ مادیت پرستی کا لفظ کیا لغوی معنی رکھتا ہے۔ اس کا آغاز کب ہوا، اس کے اصطلاحی معانی کیا ہیں۔ یہ کس ذہنی رجحان کا غماز ہے۔ مغربی تہذیب سے اس کا کیا تعلق ہے۔ اس کے مختلف شعبہ ہائے علم و فن میں اس نے کیوں کر کارفرمائی کی۔ جدید لوگوں کی ذہنیت میں یہ کس طرح کارفرما ہے۔ یہ سب مباحث اور اس کے علاوہ اس موضوع پر سیر حاصل گفتگو اگر کہیں یکجا نظر آئی تو زیرِ تبصرہ کتاب کے باب ہفتم "مادی تہذیب" میں۔

یہاں تک کے مباحث سے تو مغرب کے احوال روشن ہوتے ہیں۔ اگلا سوال یہ ہے کہ یہ غیر روایتی مادی تہذیب مشرق پر کتنا استیلا پائے گی۔ مغرب کا مستقبل معلوم مگر مستغرب ہوں کا کیا ہوگا؟

"کیا جدید اثرات کے تحت مشرق صرف ایک عارضی اور سطحی بحران سے گزرے گا یا مغرب اپنے زوال کے ساتھ باقی تمام انسانیت کو بھی لے ڈوبے گا؟"

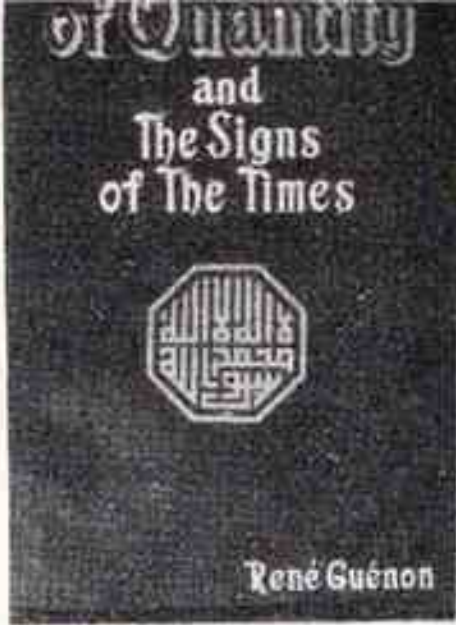
مصنف نے اس سوال کے جواب میں ۱۹۲۷ء میں یہ لکھا تھا کہ اس امر کا اندازہ کرنا ابھی مشکل اور قبل از وقت

ہے کہ مشرق پر مغرب کا اثر کس حد تک جائے گا۔ گو مشرق میں مغرب زدہ افراد کی تعداد روز بروز بڑھ رہی ہے تاہم یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ یہ چند افراد تک محدود رہے گا یا مشرق کا ذہن بھی تبدیلی سے علی العموم دوچار ہو جائے گا۔ ان کا یہ جواب ۱۹۲۷ء کا تھا لیکن بیس بائیس برس بعد زندگی کے آخری دور میں جو کچھ انہوں نے لکھا اور جو کچھ ہم ان دونوں تحریروں کے ۲۰ برس بعد دیکھ رہے ہیں اس سے مشرق کا مستقبل بھی کچھ خوش آئند نہیں معلوم ہوتا الا ماشاء اللہ۔

(ادارہ)

of Quantity
and
The Signs
of The Times

René Guénon

کتاب: کمیت کی سلطنت اور عصر کے آثار

مصنف: رینے گینوں

صفحات: ۳۶۳

قیمت: ۱۲۵ روپے

ناشر: سہیل اکیڈمی

رین آف کوانٹٹی تکملہ اور جوڑا ہے "دنیائے جدید کا بحران" کا۔ موضوع کا مکمل احاطہ کرنے کے لیے دونوں کتابوں کو ملا کر پڑھنا چاہیے کیونکہ دوسری کتاب میں وہی مباحث زیادہ تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔ ہاں البتہ یہ ضرور ہے کہ دوسری کتاب عمومی آرا کی بجائے اسباب کونیہ سے بحث کرتی ہے۔ پہلی کتاب میں بحث اصولوں تک محدود تھی اور ان اصولوں کی روشنی میں دورِ جدید پہ محاکمہ کیا گیا تھا جبکہ دوسری کتاب بالتفصیل یہ دکھانا چاہتی ہے کہ مذکورہ اصول اور ان سے صادر ہونے والے رویّے جدید دنیا کے تمام شعبوں، علوم اور سماج میں کیسے بحران کی شکل میں کارفرما ہوئے ہیں۔ ایک اور اعتبار سے یہ اس سوال کا جزوی جواب بھی ہے کہ ہم نے کراسس کے آخر میں کیا تھا کہ "مغرب کے اس رنگ ڈھنگ سے مشرق کہاں تک بچے گا؟" جزوی اس لیے کہ بہت کچھ مصنف نے کہہ دیا، دکھا دیا اور وقت نے تائید کر دی مگر ابھی وقت باقی ہے اور اس وقت کے بطن میں واقعات بھی موجود ہیں جن کا مکمل علم کسی کے اختیار میں نہیں۔ وہ ذات جو بیج کو مٹی کی تاریکی سے انکھوا بنا کر باہر نکال لیتی ہے کلجگ کی ظلمت میں ٹمٹماتی چند روشنیوں سے آنے والے دور کا اجالا بھی ترتیب دے سکتی ہے۔

آئندہ کی بات آئندہ کے مالک پر چھوڑ کر ہم اسی سوال کی طرف لوٹتے ہیں کہ مشرق والوں کے لیے اس کتاب کی معنویت کیا ہے؟ اس کے چھپنے اور پڑھنے سے واقعات کا دھارا اپنا رخ تو نہیں موڑے گا مگر اس کی سمت، اس کی قوت، ماہیت اور رفتار اور اس کی منزل ان چند نفوس پر واضح ہو جائے گی جو عمومی دھارے میں بہنے کی بجائے دھارے پر غور کرنا چاہتے ہیں اور کم از کم اپنی ذات کی سطح پہ زوال، انحراف اور فساد کے جنگل سے بچ کر امکانِ نجات تک باریاب ہونا چاہتے ہیں۔

کتاب کو چھپے آج ۴۴ برس ہو گئے۔ اس کی تصنیف کے وقت جو باتیں مغرب کے بارے میں صحیح تھیں وہ آج مشرق کے بڑے حصے پہ بھی منطبق ہو چکی ہیں اور بڑھتی ہوئی رفتار سے ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ یہ اگر

خود کلیگ کے اور وقت کے دوری تصوّر کے بالکل مطابق ہے۔ آخری دور کی نہ صرف اپنی مدت سابقہ ادوار سے کم ہوتی ہے بلکہ اس میں واقع ہونے والے حوادث بھی نہایت تیزی سے ظہور میں آتے ہیں: اس تقسیم کو اگر ۴ : ۳ : ۲ : ۱ کے تناسب سے پورے دائرہ ظہور کے چار ادوار پر بانٹا جائے تو ان کی باہمی نسبت واضح ہو سکتی ہے۔ ایک دوسری مثال کے مطابق گرتے ہوئے اجسام جوں جوں نقطۂ آغاز سے دور ہوتے جاتے ہیں، رفتار ان کی بڑھتی جاتی ہے اور سب سے تیز رفتار ان کے نکتۂ اختتام کے قریب ہوتی ہے۔

کتاب کا نام اس کے موضوع کی طرف بہت بلیغ اشارہ کرتا ہے۔ مصنف کے الفاظ میں:

"جدید ذہنیت کی مخصوص نشانیوں میں سے ایک رجحان یہ بھی ہے کہ یہ ہر شے کو گھسیٹ کر ایک خالصتاً کمیتی Quantitative نقطۂ نظر تک لے آئے گی۔ یہ ہماری تصنیف کی مرکزی بحث ہوگی۔ اس رجحان کا سب سے نمایاں اظہار گو حالیہ صدیوں کے "سائنسی" نظریات میں ہوا ہے مگر دوسرے میدانوں میں بھی مثلاً سماجی نظام میں بھی اس کے واضح نمونے نظر آتے ہیں۔ اس حد تک کہ .... ہمارا دور ہر شے سے پہلے اور اساسی طور پر "کمیت کا راج" ہے۔ یہ نام ہمارے دور کی بنیادی نوعیت سے بالکل ہم آہنگ ہے اس لئے کہ دائرہ ظہور کے جس مرحلہ میں آج نوعِ انسان داخل ہو چکی ہے اس کے احوال و شرائط سے ہر چیز کا گھٹا کر صرف کمیت تک محدود کرنا خاص مطابقت رکھتا ہے۔"

"ایک اور بات جو بعض غلط فہمیوں کے ازالہ کے لئے ہم ابتدا میں کہہ دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ قانونِ مشابہت کے مطابق سب سے نیچے کا نقطہ ایک طرح سے اعلیٰ ترین نقطہ کا مدھم انعکاس یا عکسِ مقلوب ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے، جو بظاہر متناقض معلوم ہوگا، کہ ہر اصول کا مکمل فقدان خود اصول کی "کھوٹی یا جعلی نقل" کا متقاضی ہے۔ اسی کو کلامی انداز میں یوں کہا گیا ہے کہ "شیطان خدا کی نقالی کرتا ہے"۔ اس امر کو اگر ڈھنگ سے سمجھ لیا جائے تو اس سے جدید دنیا کے بہت سے تاریک ترین معموں کو حل کرنے میں خاصی مدد ملے گی۔"

کتاب کا آغاز کیفیت و کمیت کے تصورات کی توضیح سے ہوتا ہے۔ مصنف کے بیان کے مطابق یہ دو کائناتی اصول ہیں جن کے قطبین کے درمیان تمام اشیا ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ پرش پراکرتی، ین یانگ، صورتِ مادہ، جوہر عرض، بالقوہ، بالفعل، مختلف زبانوں اور روایتوں میں انھی دو فاعلی اور انفعالی

طرف سفر کارزمیہ ہے اس لئے اس پر تبصرہ سے قبل ان دو تصورات کی روایتی تشریح کرنا ضروری سمجھا گیا ہے۔ اسی سے متعلق مبحث یہ ہے کہ مادہ کے لفظ سے قدیم علوم اور جدید لوگ کیا مراد لیتے ہیں۔ ان میں کیا فرق ہے اور اس لفظ کو استعمال کرتے ہوئے کہاں کہاں خلط مبحث کا امکان ہے؟ باب دوم اور سوم اسی بحث سے معمور ہیں اور یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایک لفظ کی تحقیق میں مصنف نے تمام روایتی علوم کھنگال مارے ہیں۔ جیساکہ قارئین اندازہ کر سکتے ہیں، اس قسم کی کوئی بحث زمان ومکان کے تصورات پر بات کئے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ اگلے دو ابواب کا موضوع زمان ومکان کی ماہیت ہے۔

ان چند بنیادی تصورات کی وضاحت کرنے کے بعد اور زمین تیار کر کے مصنف نے اگلی بحث کا آغاز کیا ہے کہ فردیت کا اصول کیا ہے۔ فرد نوع سے کیسے متمیز ہوتا ہے اور تمیز کرنے والی چیز ماسبق کے تصورات کے حوالے سے صورت ہے یا مادہ، یا دوسرے الفاظ میں جوہر ہے یا عرض؟ وحدت اور یکسانیت میں کیا فرق ہے؟ یہ اگلے باب کا موضوع ہے۔ یکسانیت کا مطلب ہی کیفیت کا اخراج اور کمیت پر زور ہے ورنہ دو انسانوں کو محض میکانکی اکائیاں کیونکر قرار دیا جاسکتا ہے؟ اس کا اطلاق انسانوں پر یکساں تعلیم کا نظریہ لاتا ہے اور خارج پر یا فطرت پر اس کا اطلاق جدید صنعت کاری کی بنیاد ہے۔

باب ہشتم ہمیں جدید انڈسٹری اور قدیم صنعت وحرفت کا اساسی فرق دکھاتا ہے۔ یہ بحث بھی ہمارے بنیادی موضوع "کمیت کا راج" ہی سے مربوط ہے، اسی کا ایک ضمنی مبحث یہ ہے کہ قرونِ وسطیٰ اور قدیم دور کے روایتی فنون کے آرٹ کے نمونے اکثر گمنام ہیں کہ ان کے خالق معلوم نہیں ہیں۔ جو چند نام جدید دور اور "جدید انفرادیت پرستی" کے آغاز کے بعد کی تحقیقات نے ان سے منسوب بھی کئے ہیں وہ بیشتر نرے مفروضے ہیں۔ دوسری طرف جدید صنعت کی پیداوار بھی اس لحاظ سے گمنام ہے کہ اس کے خالق کا پتہ نہیں ملتا۔ مگر یہ دونوں قسم کی گمنامی بالکل مختلف ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ ایک ہستی انسانی مرتبۂ وجود سے اس لئے بھی باہر ہوسکتی ہے کہ اس کا تعلق عالم ملائکہ سے ہے اور اس لئے بھی کہ اس کا تعلق جمادات سے ہے۔ کیا فوق الانسانی اور تحتِ انسانی صرف اس لئے برابر ہو جائیں گے کہ دونوں انسانی نہیں ہیں؟ ایسا ہی فرق قدیم فنون وحرفت اور جدید صنعتی مزدور کی گمنامی کا بھی ہے۔

"شماریات کا دھوکا" باب دہم کا عنوان ہے جس میں مصنف نے دورِ جدید کے کمیت نواز رویّہ سے پھوٹنے والے اس مغالطہ پر تبصرہ کیا ہے کہ بغیر کسی اصول کی مدد کے محض واقعات کی شماریات سے اہم نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں۔ متن میں دی گئی مثالیں بہت دلچسپ ہیں کہ ایک ہی شماریاتی مواد ایک ہی فن کے

مختلف ماہرین کے لئے مختلف نتائج فراہم کرتا ہے جو بعض اوقات ایک دوسرے سے بالکل متضاد ہوتے ہیں۔

گیارہواں باب "وحدت اور سادگی" بعض دیگر امور کے علاوہ دین میں ہونے والی اصلاحی تحریکوں اور اصلاح کے دعووں پہ بہت بصیرت افروز باتیں بتاتا ہے۔ اس کے پیش کردہ نکات کا اطلاق سلفیہ مکتبِ فکر سے لے کر مذہبی جدیدیت اور پرویزیت کے تمام مظاہر پر کیا جا سکتا ہے۔

"اخفائے نفرت" کا باب ایک اور اعتبار سے سبق آموز ہے۔ دینی حلقوں کو بھی جدید زمانے کی پروپیگنڈا ذہنیت کی چھوت لگ رہی ہے۔ یہ خیال جڑ پکڑ رہا ہے کہ سطحی اور دنیوی معلومات کی طرح اور اس کے وسائل استعمال کر کے دین کی اشاعت بھی کی جا سکتی ہے۔ اور اگر ہر شئے ہر آدمی کے لئے قابلِ فہم کر دی جائے تو بات بن سکتی ہے۔ انہیں بالکل اندازہ نہیں ہے کہ یہ کس رویئے کی غمازی کر رہا ہے اور اس کی جڑیں کلچر کے کس اصول سے پیوست ہیں۔ اسی اشاعت کے غلط جنون سے ہر اس چیز سے نفرت پیدا ہو رہی ہے جس میں خواص، اخفاء، اعماق یا استعداد کا شائبہ پایا جاتا ہو۔ فارسی کا شاعر تو عرصہ ہوا کہہ گیا تھا

زعشق نگو بامن باشیخ چہ می پرسی
ہر کارے و ہر مردے و ہر مردے و ہر کارے

اس کی فلسفیانہ تعبیر مصنف کے ہاں جدید دور کے حوالے سے دیکھئے۔

باب نمبر ۱۲-۱۳ اور ۱۴ بالترتیب عقل پرستی، میکانکی نقطۂ نظر اور مادیت پرستی کے مباحث پر مشتمل ہیں اور یہ تینوں نظریات یا رجحانات کس طرح سماجی سطح پر ایک "عام زندگی" یا "روزمرہ کی زندگی" کو مطمحِ نظر بنانے کا فریب پیدا کرتے ہیں۔ اس مبحث سے مصنف نے ضمناً ایک اور چیز کی طرف اشارہ کیا ہے جو موضوع سے قدرے ہٹ کے ہے مگر اس کا تعلق اسی باب کے موضوع سے ہے۔ عنوان ہے ـــ "سکہ سازی کا زوال"۔

ضمناً یہ بھی سوال ابھرتا ہے کہ دورِ جدید میں جس طرح انسانی ذہنیت روز افزوں مادیت پرست ہوتی جا رہی ہے کیا ایسا ہی کوئی اثر خارجی کائنات یا عالمِ اکبر میں بھی رونما ہوا ہے؟ باب ۷، العنوان "دنیا کا جمود" اسی سوال کا جواب ہے۔

دورِ جدید میں سائنسی مفروضے اور مفروضاتی نظریات جس تیزی سے بدلتے ہیں وہ ہر ایک کے علم میں ہے۔ نظریات قائم کرنے والے ان پر خود پورا یقین نہیں رکھتے اور تا وقتیکہ یہ نظریات عوام کالانعام تک

مقبول ہو کر پیچھے ہی سائنسدان ان کو ترک کر چکے ہوتے ہیں۔ پھر یہ نظریات ایک عوامی دیومالا یا سائنسی دیومالا کی شکل میں پھیلتے رہتے ہیں۔ فزکس اور حیاتیات سے مصنف نے اس کی ٹھوس اور ناقابلِ تردید مثالیں پیش کی ہیں۔ یہ ۱۸ واں باب ہوا۔

انیسواں باب "تاریخ و جغرافیہ کی حدود" کا موضوع سترھویں باب کی توسیع ہے اور یہاں ماحولِ انسانی میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کی مزید توضیح اور مثالیں پیش کی ہیں۔

بیسواں باب "دائرہ سے مکعب تک" مذکورہ بالا تبدیلی کو جیومیٹری کی علامات میں سمجھانے کی سعی ہے۔

اکیسواں باب "ہابیل و قابیل" دنیا کے بکھرنے کا عکس انسانی سطح پہ اور انسانوں کے سماجی احوال میں دکھا رہا ہے۔ زراعت، خانہ بدوشی اور شہر نشینی کن ادوار سے مناسبت رکھتے ہیں اور ان کی پورے تناظر میں کیا معنویت ہے۔ نیز شہری آبادی سے دھاتوں کی صنعت کا کیا تعلق ہے۔ یہ موضوعات اکیسویں بائیسویں باب میں بیان ہوئے ہیں۔

جدید دور کے یا کلجگ کے دو حصے ایک اور اعتبار سے کیے جا سکتے ہیں۔ پہلا حصہ وہ ہے جس میں جمود، سختی، تحجر بڑھتا جاتا ہے اور مادیت کا زور شور سے شیوع ہوتا ہے۔ جب اس کی حدود پوری ہو جاتی ہیں اور مزید گنجائش نہیں رہتی تو دوسرا عمل شروع ہوتا ہے جسے مصنف نے تحلیل کا نام دیا ہے۔ اس عملِ تحلیل کا آغاز جدید دنیا میں ہو چکا ہے۔ باب ۲۴ اور ۲۵ اس رزمیہ کا بیان ہیں جو ہماری کائنات اور اس کے گرد منفی نفسی اثرات کے دائرے کے درمیان روک ٹوک ختم ہونے سے جنم لے رہا ہے۔ کیسے کیسے شگاف سے کس قسم کے اثرات داخل ہو رہے ہیں۔ اس کے ضمنی موضوع کے طور پر "شامانیت اور جادوگری" اور "روانی تلچھٹ" کے ابواب شامل کیے گئے ہیں۔

روایت گریز یا روایت پلٹ عمل بہت سے مراحل میں نمودار ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں۔ کتاب کے اب تک کے مباحث تین باتوں کی وضاحت کر چکے ہیں۔ اوّلاً یہ کہ جدید دنیا جو کچھ اور جیسی ہے اسی عمل کی کارفرمائی سے ہے۔ دوم سوم یہ کہ جس دورِ زماں میں یہ ردِ عمل ہے اس کے مخصوص احوال و شرائط اس کے لئے سازگار ہیں۔ اسی لئے یہ ممکن بھی تھا اور کامیاب بھی ہوا۔ مگر روایت پلٹ رجحان انسانی دنیا میں کس طرح عملاً کام کرتا ہے، اس کے وسائلِ کار کیا ہوتے ہیں، اس کے نتائج تک پہنچنے کے لئے کیا طریقۂ کار اور کیسے انسانی آلۂ کار استعمال ہوتے ہیں؟ ان سوالات کا جواب باقی ہے۔

اٹھائیسواں باب اس سوال کی وضاحت سے آغاز کرتا ہے کہ روایت پلٹ عمل کے مراحل کیا ہیں اور

اس کا طریقہ کار کیا ہے۔ ... "... تخریب" کا عنوان لئے ہوئے ہے اور یہ دکھا رہا ہے کہ انحراف کا قطرہ قطرہ کس طرح "بہم شود دریائے تخریب"۔

تیسواں باب علامتوں کے مقلوب ہونے پر تبصرہ ہے اور یہ بتاتا ہے کہ ایک روایتی علامت کا ظاہری ڈھانچا برقرار رکھتے ہوئے بھی کس طرح طاغوت کے گماشتے اس کے معانی میں تحریف کر دیتے ہیں اور فی زمانہ یہ عمل کیسا تیز ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ جو یہ سمجھ کر کام کرتے ہیں کہ وہ شیطان سے جنگ کر رہے ہیں انجانے میں شیطان کے بہترین خادم بنے رہتے ہیں۔

ابواب نمبر ۳۱ اور ۳۲ بعنوان "روایت اور روایت پرستی" اور "نو روحانیت" روایت پلٹ یا روایت دشمن عمل کے دوسرے مرحلہ کے ضمنی مظاہر سے بحث کرتے ہیں۔ جب کچھ لوگ زمانے کے انتشار و فساد سے غیر مطمئن ہو کر ردِ عمل کا اظہار کرتے ہیں تو روایت دشمن قوتوں کا حربہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے ردِ عمل کا رخ انحراف کے کسی گزرے ہوئے پرانے مرحلے کی طرف کر دیتے ہیں اور یوں فساد کی جڑ اور سبب تک ان کی رسائی نہیں ہوتی۔ اسی عدم اطمینان کا ایک مظہر "نو روحانیت" ہے کہ جب مادیت اپنی آخری حدود کو چھو لیتی ہے اور بکھرانے کا عمل پورا ہو چکتا ہے تو اس کے خلاف ایک ردِ عمل ابھرتا ہے جو کسی طرح بھی روایتی یا روحانی نہیں ہوتا بلکہ جعلی کھوٹی روحانیت میں گرفتار اور روایت پلٹ مادیت پرست عمل ہی کا ایک نقاب پوش روپ ہوتا ہے۔ کاش اس تبصرے میں اتنی گنجائش ہوتی کہ کم از کم ان دو ابواب کا خلاصہ ہی پیش کر دیتے اور یہ دکھاتے کہ ہمارے دینی اداروں اور علمی حلقوں میں یہ کس طرح سر اٹھا رہے ہیں۔

فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں روایت پلٹ عمل کے دوسرے مرحلہ کے متوافق رجحانات اس طرح ظاہر ہو رہے ہیں کہ دونوں علوم میں "تحت الشعور" کو خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ فلسفے میں اس مرحلہ کا آغاز ولیم جیمز اور برگساں کے نظریات سے ہوتا ہے جو خردِ انسانی کے سب سے گھٹیا روانی عناصر پر زور دینے کا نتیجہ ہیں۔ عقلیت پرستی، عقلِ جزدی یا خردِ انسانی ہی کو سب کچھ سمجھتے تھے اور مادیت پرستی اس کی مؤید تھی۔ جب اس سے بے اطمینانی شروع ہوئی تو دوسرے مرحلہ کے مزاج کے مطابق اس دور کے مفکروں نے عقلِ جزدی سے اوپر اٹھنے اور فوقِ عقلِ جزدی کچھ کھوجنے کی بجائے خرد سے بھی نیچے اتر کر ایسی چیز کی تلاش شروع کر دی جو سنگلاخ اور بنجر عقلیت پرستی کا مداوا ہو سکے۔ نفسیات میں یہی مرحلہ اور یہی رجحان تحلیل نفسی اور اس کے علمی اطلاقات میں ظاہر ہوا ہے اور یہاں اس کا عمل زیادہ مضر بلکہ تباہ کن ہے کہ بندروں کے ہاتھ استرے آ گئے ہیں اور وہ ان کی دھار ادراک سے بے خبر دوسرے بے خبروں پر آزما رہے ہیں۔ یہ تین ابواب "معاصر اسراریت"، "تحلیل نفسی کی غلط کاریاں" اور "روحانی ادھوانی کا التباس" جو

یہ میں "وہابیت ... ... اثر زیت" ... "... کی غلط کاریاں" اور "روحانی اور روانی اللباس" جو بالترتیب کتاب کے ۲۳، ۲۴ اور ۲۵ نمبر باب ہیں اس قدر اہم ہیں کہ ہر یونیورسٹی کے متعلقہ شعبہ میں ان کو سمجھا کر پڑھانا چاہیئے۔

چھتیسواں باب "جعلی سلاسل" روایت پلٹ عمل کے اس مرحلہ سے بحث کرتا ہے جہاں جھوٹی اور کھوٹی روایتیں، جعلی باطنی سلسلے، مخفی علوم کے اسرار کے جعلساز دعوے دار پیدا ہوتے ہیں اور روایت سے انحراف، اس میں تحریف اور اس کے انکار سے جو خلا پیدا ہوتا ہے اسے اپنے جعلی مال سے بھرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یورپ اور امریکہ میں تو یہ سلسلہ اسی وقت چل رہا تھا جب مصنف نے ۲۵ سال قبل یہ باتیں لکھی تھیں۔ آج مشرق میں بھی اس کا آغاز ہو گیا ہے اور جگہ جگہ اس کے مظاہر جعلی تصوف، جھوٹے پیروں، کھوٹے سلاسل، روحانیت کی تحریکوں وغیرہ میں نظر آرہے ہیں۔

"روایت دشمنی سے روایت سازی تک"، "جعلی نبوت اور پیشین گوئی"، "تحریفِ اکبر یا روحانیت مقلوب" روایت پلٹ عمل کے آخری مرحلہ کا بیان ہیں جسے اسلامی اصطلاح کے حوالے سے دجال کا دور قرار دیا جاتا ہے۔ اس کا اختتام، مسیح کا تصور اور اس کی تعبیر اور تشریح اور نئے دور کا آغاز۔ مصنف کے الفاظ میں:

> "ہماری تفتیش کا دائرہ (اس باب تک آتے آتے) روایت پلٹ عمل کے آخری مرحلہ تک پہنچ گیا ہے، یہ مرحلہ دنیا کو اسکے خاتمہ تک لے جائے گا۔ موجودہ دائرہ ظہور کے آخری لمحہ اور "جعلی روایت" کے عارضی سے راج کے درمیان صرف ایک "بحالی" کا وقفہ ہے جو تمام چیزوں کو یک لخت اپنی فطری جگہ پر بٹھا دے گا، اس وقت میں جبکہ فساد اور تقلیب کامل مکمل معلوم ہونے لگے گا، اور اس طرح ایک ہی دنعہ میں مستقبل کے دائرہ ظہور کے "سنہری زمانے" کی تیاری پوری ہو جائے گی۔"

کتاب کا آخری حصہ صرف ان لوگوں کے لئے دل شکنی اور مایوسی کا سبب بن سکتا ہے جو اس کے بعد اور اس سے آگے اور کچھ دیکھنے سے قاصر ہیں اور جن کے لئے یہ "خاتمہ" اس "دنیا کا خاتمہ" نہیں بلکہ "کائنات کا خاتمہ" ہے۔ آخری اور چالیسواں باب "ایک دنیا کا خاتمہ" اسی کم فہمی پر مبنی نقطہ نظر کی تردید ہے۔

کتاب اس قدر دقیق، وسیع النظر، گہری اور ہمہ جہت ہے کہ اس پر ڈھنگ سے تبصرہ کرنا ایک انتہائی دشوار کام ہے۔ جو کچھ سطور ماسبق میں پیش کیا گیا اسے مشتے نمونہ از خروارے سے زیادہ کہنا مشکل ہے۔ کتاب پڑھ کر ہاتھ سے رکھنے کے بعد کیفیت یہ ہوتی ہے گویا ساری کائنات اپنے پورے

تناظر میں ذہن کے سامنے آگئی ہو اور ساری انسانی تاریخ خصوصاً دورِ جدید پر ایک ایسی جہت سے روشنی کی پھوار پڑ رہی ہو جو اس کی معنویت اجال کر ساری گتھیاں سلجھا جائے۔ تاریخ، کائنات اور انسانی شعور، خیال کے تمام اکھڑے ہوئے حصے، اپنی اپنی جگہ پر رکھ کر یہ کتاب جدید انسان کے فکر و فہم کی وہ تمام پیچیدگیاں اور اُلجھے مسائل صاف کر دیتی ہے جو اسے اضطراب اور وجود کے متخالف مگر فی الاصل متقارب رویوں میں الجھائے ہوئے ہیں ——— آج کے آدمی خصوصاً جدیدیت کے شکار مشرقی انسان کا مسئلہ ہی یہ ہے کہ اس کے وجود کی مختلف سطحیں مختلف اور بعض اوقات متضاد اثرات کے تحت نشو و نما پاتی ہیں اور وہ ان کو نہ مربوط کر پاتا ہے نہ ایک کل کے اجزاء کے طور پر مرتب کر سکتا ہے۔ اس مخمصے سے نکلنے کے لئے اس کی اوّلین ضرورت ایسی چیز ہے جو اس کی فکری اور عقلی جہت اور سطح کے جھاڑ جھنکار صاف کر دے۔ یہ دھندلکا چھٹ گیا تو یہاں سے نکلنے کی عملی راہ بھی نصیب ہو ہی جائے گی۔

(ادارہ)

RELIGION IN THE MODERN WORLD

LORD NORTHBOURNE

کتاب: دین اور دنیائے جدید

مصنف: سدی نوح (لارڈ نارتھ بورن)

صفحات: ۱۱۰

قیمت: ۷۰ روپے

ناشر: سہیل اکیڈمی

دین اور دنیائے جدید سدی نوح مرحوم کی پہلی کتاب ہے۔ اس تصنیف سے پہلے ہم انہیں ایک منجھے ہوئے ماہر مترجم اور انگریز جاگیرداروں کے ایک قدیم اور پشتینی رئیس خاندان کے فرد کے طور پر جانتے تھے۔ رینے گینوں (عبدالواحد یحییٰ) اور فریدھوف شواں (شیخ عیسیٰ نورالدین احمد) کی بعض مشکل ترین کتب کے مترجم جب خود ایک طبعزاد تصنیف پر آتے ہیں تو کتنی سلیس، سادہ اور عام فہم تحریر لکھتے ہیں اور مشکل مباحث کو آسان کر کے سمجھاتے ہیں یہ اس تصنیف سے سامنے آیا ہے۔ جس شخص کے قلم سے رین آف کوانٹٹی اور لائٹ اون دی اینشنٹ ورلڈز جیسی ادق کتابیں ترجمہ ہوئی ہوں اس کی اپنی تحریر بیحد درجہ سادہ اور دلچسپ نکلی۔ نہ جانے اپنے اسلوب کو وہ ان عظیم عبقریوں کے قوی تر اسلوب کی گرفت سے کیوں کر محفوظ رکھ سکے؟ ہم تو کسی قوی تر اسلوب میں لکھی ہوئی زوردار تحریر کا ترجمہ کرنے بیٹھتے ہیں تو اپنا اندوختہ اسلوب بھی نذرِ مصنف کر بیٹھتے ہیں اور اس کی فکر کے ساتھ ساتھ اس کے اسلوب، انتخاب الفاظ، فقروں کے در و بست، صرفی و نحوی تراکیب اور استدلال کے اندازِ تعبیر کے بھی اسیر ہو جاتے ہیں خیر فکر کی گرفت میں آنے سے تو سدی نوح بھی نہیں بچ سکے۔ ان کی زیرِ تبصرہ کتاب کو ہم بجا طور پر رینے گینوں اور شیخ عیسیٰ نورالدین کی تعلیمات کا بہترین تعارف و خلاصہ قرار دے سکتے ہیں۔

کتاب کے عنوان سے یہ تو ظاہر ہے کہ اس سے ہر اس شخص کو خاص دلچسپی ہو گی جس کے لئے دین و مذہب ایک حقیقت ہے لیکن اس کے علاوہ کتاب ہر اس شخص کے لئے بھی انتہائی اہم ہے جسے جدید نظریات پر تنقید کرنے یا ان کی صحت پہ شک کرنے کی کوئی وجہ نظر آتی ہو۔ اس لئے کہ کتاب ان تمام بیماریوں کی ماہیت کے فہم کے لئے ایک منطقی اور مربوط بنیاد فراہم کرتی ہے جو دنیائے جدید کو گھن کی طرح کھا رہی ہیں۔ اس بنیاد پر جو استدلال اٹھایا گیا ہے وہ موجز، پختہ اور معقول ہے۔ دنیائے جدید میں دین کی حیثیت و معنویت پر مختلف پہلوؤں سے گفتگو کرتے ہوئے اساسی نقطۂ استدلال یہ ہے کہ دین سے آجکل جو دوری نظر آتی ہے وہ کوئی ایسی

الگ تھلگ اور کٹی ہوئی چیز نہیں جس کا دوسرے معاصر مظاہر اور رویوں سے کوئی تعلق نہ ہو بلکہ اس بُعد سے اس حالیہ تبدیلی کا سراغ ملتا ہے جو انسانی زندگی کے تمام شعبوں میں اور خود انسان اور کائنات کے بارے میں انسانی نقطۂ نظر میں واقع ہو رہی ہے۔ انسان خود کو اور اپنی مسکونہ کائنات کو ایک نئے انداز میں دیکھنے لگا ہے اور یہ تبدیلی اس کے لئے ہر چیز کو نئے رنگ میں دیکھنے کا باعث بن گئی ہے۔ مصنف کا ایک اقتباس دیکھئے:

"مذہب کا حالیہ زوال دنیاوی دائرے سے الگ کوئی کٹی ہوئی اور اپنے آپ میں محدود صورتحال نہیں ہے۔ یہ انسانی فطرت اور کائنات کے بارے میں نقطۂ نظر کی بنیادی تبدیلی کا ہی ایک حصہ ہے۔ جب بھی کبھی کوئی قوم مذہبی حدود میں اور مذہب پر مدار رکھ کر زندگی گزارتی تھی بلکہ ایک وسیع تر معنی میں روایت پر انحصار کرتی تھی تو اس میں توہمات بھی ہو سکتے تھے، بعض ناروا عناصر بھی ہوتے، کہیں کم فہمی بھی پیدا ہو سکتی تھی، اختلافات کا امکان بھی تھا، گناہ بھی موجود ہوتے تھے لیکن بایں ہمہ جزا و سزا کی حقیقتیں غیر مسئول صورت میں قائم تھیں، خدا کی حیثیت محض ایک ایسے مفروضے کی نہیں تھی جس کے بغیر دنیا کا جواز نہ ہوتا اور شیطان محض ایک متروک قسم کا لفظی ہوّا نہیں ہوتا تھا۔ ارضی مراتب وجود ملکوتی مراتب کا ایک عکس تھے جس سے وہ اپنی ہیئت اور اپنا جواز دونوں مستعار لیتے تھے۔ سوالات پیدا ہوں تو ان کے جوابات کا تقاضا روایتی استناد سے ہوتا تھا نہ کہ انسانی اپج سے ـــــــ ادھر کچھ عرصہ سے ایک متقابل نقطۂ نظر نے بالادستی حاصل کر لی ہے۔ اس کا سب سے سیدھا نام دنیویت یا سطحیت ہے۔ Profane Outlook

یہ روایت دشمن، ارتقاپسند، انانیت پرست، عقلیت پسند، مادی، تجربی، انفرادیت پرست، مساواتی، آزاد خیال اور شدید جذباتی ہے۔ اس طرح کا نقطۂ نظر ہمیشہ کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا ہے۔ اس کے بارے میں نئی بات اس کی بالادستی ہے جو عملاً عالمگیر ہو چکی ہے اور انسانی زندگی اور فکر کے تمام شعبوں پر محیط و متصرف ہے۔"

اس بدلے ہوئے نقطۂ نظر سے مختلف شعبہ ہائے زندگی میں کیا تبدیلی ظہور میں آ رہی ہے اس کا جائزہ مختلف پہلوؤں سے لیا گیا ہے۔ اس کا اندازہ ابواب کے عنوانات سے ہوگا:

۱۔ دین

۲۔ جدیدیت

۴۔ روایت اور غیر روایت

۵۔ جدید سائنس

۶۔ قدیم و جدید فنون

۷۔ میں کیا ہوں ؟

۸۔ زوال

۹۔ انحراف و فساد

ان تمام ناویوں سے تبصرہ کرنے کا جواز مصنف نے بہت خوب دیا ہے :

"کوئی شے ایسی نہیں ہے جو دین سے غیر متعلق ہو اس لئے کہ کوئی شے ایسی نہیں ہے جو خدا سے غیر متعلق ہو۔"

آج جب ہر طرف حقیقت میں ملاوٹ ، دین کی جعلسازی ، ضروریاتِ زمانہ کے لحاظ سے تحریف و تبدیلی ، جذباتیت اور نعرہ بازی کا دور دورہ ہے یہ دیکھ کر بہت اطمینان محسوس ہوتا ہے کہ کوئی تحریر ایسی بھی ہے جو انسان کو دوٹوک انداز میں یہ دعوت دے رہی ہے کہ وہ خود کو حق کے مطابق بنائے ، اپنے سے اعلیٰ مرتبہ سے مناسبت پیدا کرے نہ کہ اعلیٰ کو اپنی سطح پہ گھسیٹنے اور حق کو اپنے مطابق بنانے کی کوشش کرے۔

سیّد نصر کی یہ تصنیف یہ بات بڑی وضاحت اور قوت سے سامنے لاتی ہے کہ :

"اس نسل کو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اپنے اندر اتنا انکسار پیدا کرنا ہوگا جس سے کم از کم اسے یہ احساس ہو جائے کہ اسے ربّانی مدد کی ضرورت ہے ۔ اس کے برعکس یہ فرض کرنا یہ چاہتی ہے کہ صحفِ مقدسہ میں سے وہ حصے نکال لے جو اس کی بدرنگ جذباتیت ، اخلاقی نعرے بازی اور یوٹوپیا کی تائید کر سکیں اور اس کے علاوہ سب چیزیں نظر انداز کر دے۔"

وہ لوگ جن کا ایمان جدید زمانے کی چکا چوند نے ڈگمگا دیا ہے یا جو طرح طرح کے نظریات اور نعروں سے پریشان خیالی کا شکار رہیں ان سب کے لئے یہ کتاب بہت مددگار ثابت ہوگی ۔ یہی نہیں بلکہ وہ پیشوایانِ دینی بھی اس سے مستفید ہوں گے جو اپنی روایت سے کٹ کر اور اس کی تغلیط کر کے اندھوں کی رہنمائی کرنے والے نابینا رہبر بن چکے ہیں ۔ ہمارا مشورہ ہے کہ انہیں آجکل کے روگوں کا واویلا کرنے کے بجائے اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہئے جو انہیں دین کی حقیقی تعبیر بھی پیش کرتی ہے اور روایت کی طرف لوٹنے کی دعوت بھی دیتی ہے۔

محتاج تشریح اور توضیح طلب ہے۔ کتاب کے سرورق پر مصنف نے اس ضمن میں فرید ھوف شوان (شیخ عیسیٰ نورالدین) کا ایک فقرہ نقل کیا ہے:

"روایت (دین) کوئی بچگانہ اور متروک دیومالا نہیں ہے بلکہ وہ علم ہے جو انتہائی حقیقی ہے۔"

اور جیسے کہ مارکو پیلس نے لکھا ہے کہ: "روایت کا مفہوم پرانی عادتِ پختہ سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔" اس میں اس کے مافوق الانسانی مبداء کا تصور بھی شامل ہے۔ ایک اور جگہ مصنف نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ "کائنات کا کوئی جز، خواہ شے ہو یا ہستی یا واقعہ، ایسا نہیں ہے جسے ایک مکمل طور پر علیحدہ، غیر متعلق اور اپنے آپ میں بند چیز قرار دیا جا سکے۔ اس مخفی تعلق کی وجہ سے یا ابلاغ کے امکان کے باعث انسانوں میں علم کی خواہش نمودار ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ علم ان کی دسترس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے باہر رہتا۔ اسی امکان ابلاغ سے روایت اپنے جوہر میں منسلک ہے۔"

سائنس اور آرٹ اور روایت کے درمیان افتراق سے جو مضر اثرات جدید دنیا پر مرتب ہوئے ہیں، کتاب کا بیشتر حصہ اس سے بحث کرتا ہے۔ قدیم علوم کی تلچھٹ جب روایت کے حفاظتی حصار سے نکل جاتی ہے تو پھر صرف "توہمات" ابھرتے ہیں ——— ان علوم کا مقدس رول ختم ہو جاتا ہے مگر ان کی قوت باقی رہتی ہے اور اس قوت کو صحیح راہ پر ڈالنے اور روک ٹوک کرنے والی چیز موجود نہیں رہتی۔ مقدس اور دنیوی کے درمیان یہ بُعد ہی ہماری ساری مشکلات کی جڑ ہے۔ زندگی ساری کی ساری احاطۂ تقدیس میں آنی چاہیے۔ مغربی سائنس کی حدود کا دھیان رکھنا اس ضمن میں بہت ضروری ہے۔ اپنی حدود کے اندر اس کا جواز ہے مگر جب یہ

"دوسرے تمام نقطۂ ہائے نظر پر ایک فوقیت اختیار کرنے لگتی ہے تو اس کی خلقی نبود تباہ کن بن جاتی ہیں۔ کیونکہ اس فوقیت دینے سے آپ سائنس کو فیصلہ کرنے کی مجاز اور حقیقت کا منبع سمجھنے لگتے ہیں۔ اس سے ان سوالات کا جواب طلب کیا جاتا ہے جن کا جواب دینے کی اہلیت اس میں ہے ہی نہیں اور ان مسائل کا حل کرنے کو کہا جاتا ہے جو اس سے قطعاً حل نہیں کئے جا سکتے۔ اس مقام پر آ کر سائنس دینی مظاہر کا تجزیہ و تفتیش اپنے نقطۂ نظر سے کرنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔"

جہاں تک آرٹ کا تعلق ہے تو یہ اپنے روایتی کردار کو برقرار رکھنے کے بجائے آجکل

"ان ہنگامی اور وقتی ضروریات کا خادم بن گیا ہے جو انفرادی پسند اور رائے بلکہ فیشن کے

کی تلاش کر رہی ہے جو زیادہ بھرپور تسکین کا باعث ہو یا اگر تسکین نہ دے تو کم از کم توجہ تو کھینچے یا معماتی اور ڈراؤنا ہو ——— انوکھے پن اور نئے پن کی ہر قیمت پر تلاش"۔

فی زمانہ جو ابتکاریت اور جبلتی کا ہوکا لوگوں پر سوار ہے اس کو اس کے صحیح تناظر میں رکھ کر دیکھنا چاہئے سدی نوح کہتے ہیں کہ صرف وہ چیز جو مؤثر طور پر، اپنے حقیقی مبداء سے منسلک ہو اسی کو واقعی اور جبلی قرار دیا جا سکتا ہے:

"جدید معنی میں اور جبلتی یا ابداپن یہ باور کرنے کا نام ہے کہ انسان خود مبداء ہے۔ خدا مبداء و اصل نہیں ہے۔ انسان ہی خالق ہے اور انسپاریشن بھی انفرادی ہے کائناتی نہیں"۔

تصور الٰہ کا باب بھی خصوصی توجہ کا متقاضی ہے۔ ہمارے ہاں فروعی مسائل پر زور شور سے مباحثہ کرنے کا رواج عام ہے مگر ان مسائل کے اصولوں پر مکالمہ بہت کم ہوتا ہے۔ بلکہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ دو فریق ایک ایسی بات پر الجھ رہے ہوتے ہیں جس کے مقدمات کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر اور معلومات میں ذرہ برابر بھی اشتراک نہیں ہوتا۔ دنیا اور حیاتِ انسانی کے چھوٹے بڑے معاملات پر مکالمہ کرنے سے قبل یہ ضرور دیکھ لینا چاہئے کہ ان دونوں کی اصل اور مبداء و معاد یعنی اللہ اور اس کے تصور پر بھی کوئی اشتراک موجود ہے یا نہیں وگرنہ نہ تو نتیجہ خیز مکالمہ جنم لے گا نہ مسائل کا حل۔

"ہر شخص بزعم خود یہی جانتا ہے کہ وہ جس شے کے بارے میں گفتگو کر رہا ہے وہ اس کے تصور میں بالکل واضح ہے۔ یعنی اس کے خیال میں وہ شے مذکور کی کم و بیش صراحت سے تعریف کرنے اور اسے کسی ایک نوع یا قبیل میں داخل کرنے پر قادر ہے۔ تعریف و تحدید اور درجہ بندی فکرِ انسانی کے خلقی رجحانات ہیں اور پیچیدہ مظاہر کو کسی نہ کسی طرح کے قابلِ فہم نظام میں پرو دینے کے وسائل کے طور پر ان کا پورا جواز ہے۔ مگر ان کا اطلاق ہر شے پر یکساں انداز اور درجہ میں نہیں ہو سکتا۔ بعض اشیاء و مظاہر تعریف و تحدید کے اسیر ہوتے ہیں۔ بعض کی تعریف و تحدید ممکن نہیں ہوتی۔ کسی چیز کی تعریف نہ کر سکنے سے اس کی حقیقت یا اس کی اضافی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ عموماً گمان کر لیا جاتا ہے۔ انسانی فکر کا سامنا ایسی اشیاء سے بھی ہوتا ہے جن کو وہ حل نہیں کر سکتی یا پہلے کی سوچی ہوئی کسی شق کے تحت شمار نہیں کر سکتی۔ اس امر سے ان اشیاء کی ماہیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ صرف انسانی سوچ کی فطری حدود کا تخمینہ ہوتا ہے۔ اس نوعیت کی اشیاء میں کچھ تو وہ ہیں جو زندگی میں سب سے اہم اور

اور [illegible] ہوتی ہیں۔ مثلاً [illegible] پردہ جو سب [illegible] ترتیب
سے حقیقی مثلاً حسن، نیکی، محبت اور اہم ترین شے جو ان تینوں پر محتوی بھی ہے اور ان سے
سوا بھی اور جسے ہم بہتر اصطلاح کی غیر موجودگی میں تصورِ الٰہ سے تعبیر کریں گے۔"

کتاب کا ساتواں باب ایک اور انتہائی دقیق، گمبھیر اور اہم سوال پر بڑے دلچسپ انداز میں روشنی ڈالتا ہے۔ عنوان ہے "میں کیا ہوں؟" ___ یہ سوال جتنا آسان ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ اس کے جواب کے پیچھے ایک پورے تصورِ انسان کی گونج سنائی دیتی ہے۔ اگر غور کیا جائے تو جدید زمانے کے تمام نئے نظریات، علوم، فنون، ادب، سماجیاتی علوم، بشر یاتی علوم کے پیچھے ایک نیا تصورِ انسان کام کر رہا ہے جو روایتی تصورِ انسان سے بہت مختلف بلکہ اکثر متضاد ہے۔ کتاب کا مذکورہ باب اسی اہم سوال کا آسان جواب ہے۔ جو حضرات وحدت الوجود کی مشکل بحثوں میں الجھے بغیر ماہیتِ انسان، وجودِ انسانی یا انسانی مرتبۂ وجود پر ایک نظر حاصل کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے اس باب کا مطالعہ بہت مفید ہوگا۔

کتاب کے باقی دو ابواب زوال، انحراف اور فساد سے بحث کرتے ہیں۔ زوال ایک معیار سے دور ہٹنے اس سے گر جانے کا نام ہے۔ کمال سے دوری ہے۔ انحراف اس راہ سے ہی گریز کا نام ہے جو اس معیار یا کمال تک لے جاتی ہو، جبکہ فساد نیّت یا ارادہ ہی بدل دینے سے عبارت ہے۔ دین کے حوالے سے زوال اور دیگر شعبوں میں زوال و انحراف کے مسئلہ پر یہ ابواب بہت فکر انگیز باتیں پیش کرتے ہیں۔

تبصرہ کے آخر میں سدّی نوح کے اسلوبِ استدلال پر چند سطور ___

پہلی بات تو یہ ہے کہ سدّی نوح کی تحریر میں کہیں ذرا سی رمق اس رجحان کی نہیں پائی جاتی کہ فلاں یا فلاں کے جذبات مجروح ہونے سے بچانے کے لیے سخت حقائق کو ذرا رقیق کر کے پیش کر دیا جائے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کی تحریر عادتاً نرم خو، شائستہ اور ہمدردانہ ہوتی ہے۔ یہ امتزاج نادر ہے اس لیے کہ وہ لوگ جو حق کی بات کرتے ہیں وہ دلنشیں اور مؤثر اسلوب کا خیال نہیں رکھتے اور جو زمل بانکتے ہیں یا دین میں ملاوٹ کرتے ہیں وہ سارا زور ہی تحریر میں فقرے سازی پر صرف کرتے ہیں۔

دوسری بات ان کے اسلوب کے ضمن میں یہ ہے کہ وہ قاری کو ساتھ لے کر چلتے ہیں اور ایک مقامِ استدلال سے دوسرے تک چھوٹے چھوٹے مراحل کے ذریعے منتقل کرتے ہیں۔ استدلال کے یہ زینے اتنے غیر محسوس اور خفیف ہوتے ہیں کہ قاری کو عموماً پتہ ہی نہیں چلتا کہ وہ کتنے قدم اس آگہی کی جانب اٹھا چکا ہے جو مصنف اس تک منتقل کرنا چاہتے ہیں اور جب اس تبدیلی کا احساس اجاگر ہوتا ہے تو اس وقت لوٹنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ ایک نئی آگہی کی پو پھٹ رہی ہوتی ہے اور علم کے اجالے کی خواہش قاری کو

[illegible] جاتی ہے۔ یہ بھی مصنف کی تحریروں میں ایک [illegible] لطیف کی طرح کارفرما ہے۔ پھر یہ
سب کچھ کرتے ہوئے وہ اتنی خیرخواہی سے لکھتے ہیں اور ہر قسم کی چبھنے والی بات سے ایسا گریز کرتے ہیں کہ
حیرت ہوتی ہے۔ دوسرے انسان سے محبت اور اس کے فطری جذبات کا پاس اگر کسی تحریر میں دیکھنا ہو تو اس
کی ایک عمدہ مثال سدی نوح کی تحریر ہے۔

(ادارہ)

کتاب: نقدم پر ایک نظر
مصنف: لارڈ نارتھ بورن (سدّی نوح)
قیمت: ۷۰ روپے
صفحات: ۱۲۲
ناشر: سہیل اکیڈمی

PROGRESS
LORD NORTHBOURNE

مغرب کا المیہ یہ ہے کہ وہ اب تک اپنی نام نہاد "ترقی" کی اس چکا چوند میں گرفتار ہے کہ نفع وضرر کا فیصلہ اس کے لیے مشکل ہو گیا ہے۔ اس کی تمام ترقی محض اور صرف مقداری ترقی ہے۔ معیاری واصلی Qualitative ترقی نہیں۔ اور مصیبت یہ ہے کہ اس کا دائرہ اثرات مشرق کی جانب بھی بہت تیزی سے بڑھ اور پھیل رہا ہے۔ اس صورت حال میں اطمینان بخش امر یہ ہے کہ خود اہلِ مغرب کے یہاں ایسے حق پسند اور حق آگاہ لوگ جنم لے رہے ہیں جو فکرِ مغرب کی نارسائیوں اور کج نہادیوں کا پردہ چاک کر رہے ہیں۔ لارڈ نارتھ بورن (سدّی نوح) بھی ایسی ہی شخصیات میں سے ہیں۔

ترقی کے ہر قابلِ فہم اور معقول نظریہ کے لیے ضروری ہے کہ اس کی کوئی سمت متعین ہو۔ مطلب یہ کہ اس میں نظریہ کے ساتھ ہی ایک منزل کا تعین بھی شامل ہونا چاہئے۔ جب بنی نوع انسان کے بارے میں یا اس کے کسی ایک منطقہ کے بارے میں ترقی کے حوالے سے بحث کی جائے تو یہ منزل یا نصب العین طے کرنے کا انحصار چند ایسے سوالوں کے جواب پر ہوتا ہے جو اتنے ہی قدیم ہیں جتنے خود نوعِ انسان۔ مثلاً کائنات کیا ہے؟ — زندگی کیا ہے؟ — انسان کیا ہے؟ — ان سوالوں کے جواب کی تلاش نوعِ انسانی کے لیے ایک ایسے مستقل اصول کی تلاش سے کسی طرح کم نہیں جس سے ہر انسانی تجربہ کی معنویت حاصل کرتا ہے۔ یہ تلاش پہلے بھی تھی اور اب بھی اسی شدت سے جاری ہے جن جہات میں اس تلاش پہ محنت ہوتی ہے اس کا انحصار موجودہ ذہنیت کے رجحانات پہ ہوتا ہے۔

ان سوالات کا جواب روایتی اور ترقی پسند ذہنیت مختلف انداز میں دیتی ہیں۔ انہی دونوں مختلف اندازِ فکر کا تضاد مختلف موضوعات اور شعبہ ہائے حیات کے حوالے سے دکھانا ان ابواب کا

جہاں تک روایتی ذہنیت کا تعلق ہے تو اس کی صورت ان معاشروں کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے،
جہاں ایک الہامی مذہب (مع ایک وابستہ روایت کے) معاشرے پر غالب اثرات مرتب کرتا ہے
جبکہ اس کے برعکس ترقی پسندانہ ذہن ان معاشروں کی خاصیت ہے جو تجربے کی بنیاد پر مبنی سائنس
کو (اس کے پروردہ انسان پرست فلسفہ سمیت) نکتہ و عمل کا منبع قرار دیتا ہے۔ ادھر چند صدیوں سے
یہ موخرالذکر ذہنیت غالب آتی جا رہی ہے۔ کم و بیش ہر شخص اس بات سے اتفاق کرے گا کہ اس
عرصے میں نقطہ ہائے نظر میں ایک گہری تبدیلی واقع ہوئی ہے اور پہلے پہل یہ تبدیلی مغربی یورپ میں
غالب ہوئی اور وہیں سے یہ بقیہ تمام دنیا پہ حاوی ہوتی جا رہی ہے۔ اس تبدیلی کو عموماً ایک نئی حقیقت
کی بیداری سے تعبیر کیا جا رہا ہے یا پھر ان نئے آفاق کے وا ہونے سے یا ایسی قوتوں کے ترقی کرنے
سے جو اس سے قبل خفتہ و خوابیدہ تھیں۔

دنیوی ضروریات اور خواہشات کے حصول کے لیے ترقی کی جو "معراج" حاصل کی گئی ہے اس سے
انسان کی باطنی آزادی میں کوئی اضافہ نہیں ہوا بلکہ اس کے برعکس انسانی باطن کی بیخ کنی ہوئی ہے
لیکن افسوس یہ ہے کہ عہدِ جدید میں اسی شئے کا نام ترقی رکھ دیا گیا ہے۔ اس ترقی کا مقصد و طور
یہ ہے کہ اپنے ماحول کی ہر اس شئے کو مسخر کر لیا جائے جو اب تک اس کی گرفت سے بچتی چلی آ رہی تھی۔
سید نوح لکھتے ہیں کہ جو شخص روایتی تہذیبوں کے نقائص اور نارسائیوں پہ یقین رکھتا ہے اسے
چاہیے کہ ترقی پسندانہ جدید تہذیب کا غیر جذباتی انداز میں مطالعہ کرے اور بتائے کہ اس تہذیبِ جدید
نے قناعت، امن، حسن اور آزادی جیسی نعمتوں پہ کیا اضافہ کیا ہے۔ اور پھر یہ بھی دیکھے اس سے
پریشانی، جنگ و جدال، حسد و بغض اور کریہہ المیتی جیسی لعنتوں میں کس حد تک کمی ہوئی ہے۔ واقعہ
یہ ہے کہ اس تہذیبِ جدید نے اول الذکر میں بے حد کمی کی ہے اور موخرالذکر میں شدت سے اضافہ
کیا ہے۔ اس تہذیب نے انسان کو اپنی نا ختم خواہشات اور مشین کے ناقابلِ تسکین مطالبات کا غلام
بنا رکھا ہے۔ آخر یہ کیوں نہیں سوچا جاتا کہ اس خوفناک اور خوں آشام تہذیب کے مقابلے میں روایتی
تہذیبوں نے باوجود غربت اور سختیوں کے انسانی زندگی کو کس طرح قابلِ گزران بنا رکھا تھا۔ کیا ہم عقل اور
نیکی میں اپنے آباؤ اجداد سے آگے نکل گئے ہیں کہ ہم یہ دعویٰ کر سکیں کہ وہ تو محض اپنی حماقت یا اندھے
توہمات کے باعث روایت سے چمٹے ہوئے تھے۔ ہمیں اس بات کو مان لینا چاہیئے کہ انہوں نے تقدس
اور شرافت و نجابت کو جنم دیا اور فن کو ناقابلِ بیان حسن سے مالا مال کیا اور ہم ہیں کہ انہیں ان کی

قناعت پسندی اور روایتی طرزِ [illegible] کے احترام کا جذبہ [illegible]

روایت کے پیرو وسیع اور عمیق ویژن سے محروم ہیں یا ترقی و ارتقا کے دلدادہ؟ سدی نوح نے
مختلف حوالوں سے ان سوالوں کے شافی اور فکر افروز جواب مہیا کئے ہیں۔

"تقدیر اور ارادہ"۔ "ترقی کے لئے منصوبہ بندی"۔ "زراعت پر ایک نظر"۔ "بھول"۔۔۔
"بڑھاپا" وہ مضامین ہیں جو اس کتاب میں خصوصیت سے لائق اعتنا ہیں۔ ان میں بڑی فکر افروز
باتیں کہی گئی ہیں۔ مصنف نے اپنی اس کتاب میں سائنس اور مذہب کی تطبیق کا مسئلہ بھی اٹھایا ہے
اور واضح طور پر بتایا ہے کہ سائنس اور مذہب، دو الگ الگ نظام ہائے فکر ہیں اور ان کو تطبیق نہیں دیا
جاسکتا۔ سدی نوح کو اس امر پر تاسف ہے کہ آجکل مذہبیات کے نمائندے خود کو "اپ ٹو ڈیٹ"
ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لوگوں کے لئے مذہبی صحائف و اصول کو "قابلِ فہم" بنانے کیلئے
اس طریقِ کار کا سہارا لیتے ہیں جو ان افراد کے ذہنی تجزیے اور تجزیے کی سطح پر ہو۔ یوں وہ دہی سائنسی
طریق اختیار کرتے ہیں جس کے نزدیک جب تک کسی شے کی تعریف متعین نہ کر دی جائے اس کی تفہیم
ممکن نہیں ہے جبکہ واقعہ یہ ہے کہ جس ذات کی تعریف متعین ہو سکتی ہو وہ الوہی نہیں انسانی ہی ہو سکتی
ہے، خدا نہیں ثابت ہو سکتی ہے۔

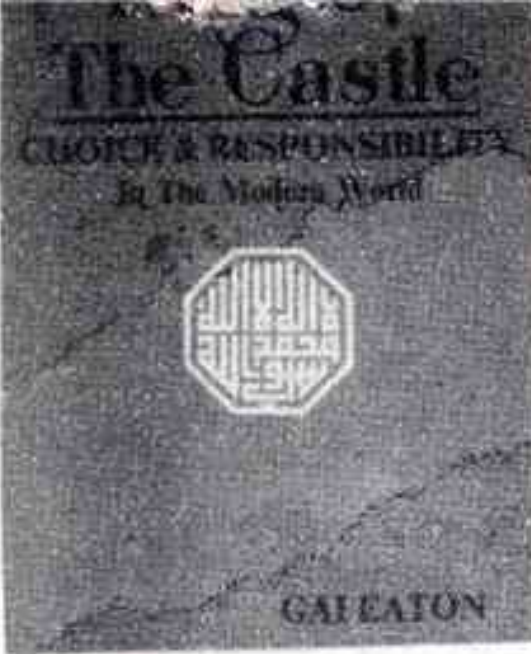
موجودہ اسباب آثار منصوبہ بندی کا ذکر کرتے ہوئے مصنف کہتا ہے کہ اس کی تہ میں یہ خیال
کار فرما ہے کہ انسان اپنی تقدیر کا مختارِ کل ہے جبکہ "زراعت پر ایک نظر" میں مصنف کا خیال ہے
کہ کاشت کاری روایت سے گہرے طور پر منسلک رہی ہے اور اسے انڈسٹری کے نامختتم مطالبات
اور غلامی کے ماتحت کر کے ہم نے ایک سطح پر فطری حسن اور اس کے توازن کو غارت کر دیا ہے اور دوسری
سطح پر ایک عالمی سطح کے قحط کا خدشہ پیدا کر دیا ہے۔ پھر زراعت میں ہونے والی "ترقی" صرف مقدار کے
حوالے سے ہے معیار کے حوالے سے نہیں۔ زراعت اور زرعی پیداوار تیزی سے زوال آمادہ ہے۔ مصنف
نے لکھا ہے کہ اب صورت یہ ہو گئی ہے کہ پودوں اور جانوروں کو Science of Genetics.
کی بھینٹ چڑھایا جا رہا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ سلسلہ انہی تک محدود نہیں رہے گا۔ اب چونکہ انسان کو
اپنی نام نہاد "نیم الوہی قوتوں" کا احساس ہو رہا ہے اور اس کے ساتھ مستقبل میں ایک "فوق البشر"
کے وجود میں لے آنے کا یقین بھی اس لئے ظاہر ہے کہ اب خود انسانی وجود بھی جلد ہی اس نوعیت کے
تجربات کی زد میں آنے والا ہے۔

اس کتاب میں مصنف کا نقطۂ نظر واضح طور پر ایک روایت پسند مذہبی انسان کا امید افزا رویہ

نظر آتا ہے۔ ان کے نزدیک فلسفہ یا اس کی حیثیت کوڑے کرکٹ سے زیادہ نہیں اور جو فلاسفہ اس کے علمبردار ہیں یا رہے ہیں ان کا سارا کام بھی کوڑے کو ٹوکری کے نذر کر دینے کے لائق ہے کیونکہ خود انہوں نے اس تمام دانشِ قدیم کو جس کی بنیاد صحائف پر رکھی گئی تھی، کوڑے کرکٹ سے تعبیر کیا تھا "پھول" جیسے بظاہر غیر اہم موضوع پر فاضل مصنف نے بڑی فکر انگیز گفتگو کی ہے اور کئی مابعد الطبیعاتی حقائق کو آئینہ کیا ہے اور اس ضمن میں فلسفۂ جمال، حسن کا موضوعی یا معروضی ہونا اور اس کی فنا پذیری پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ پلاسٹک کے پھولوں کا ذکر کرتے ہوئے مصنف لکھتا ہے کہ ان پھولوں کی مثال اس منجمد مسکراہٹ کی ہے جو لاش کے چہرے پر ہوتی ہے۔ "بڑھاپا" پر گفتگو کرتے ہوئے مصنف کہتا ہے کہ زندگی کی تفہیم کے لئے موت کی تفہیم ضروری ہے۔ بڑھاپا موت وحیات کی برزخ ہے مصنف نے موت وحیات کے فلسفے اور بڑھاپے کے ثمرات پر مفید اور معنی خیز گفتگو کی ہے۔

کتاب میں مصنف نے "روایت" کی معنویت کی جانب بھی جا بجا اشارے کئے ہیں۔ اس کے خیال میں اگر روایت کا تسلسل کوئی چیز ہے تو یہ فطری طور سمت مائل اور مرکز مائل ہے کیونکہ یہ نوعِ انسانی کو اس کے روحانی مرکز سے جوڑتی ہے نہ کہ انسانی ضروریات یا واہمات سے۔ اس اعتبار سے الہامی مذہب کو روایت کا قلب گردانا جا سکتا ہے اور اس کے بغیر روایت محض ایک خالی خولی شئے ہوگی۔ اس ضمن میں مصنف نے اس بات کی بھی خوب وضاحت کی ہے کہ سائنس، فلسفہ اور نفسیات جیسے علومِ جدیدہ اور روایتی علوم کی باہمی عدم مطابقت واضح ہے کیونکہ اول الذکر علومِ دنیوی ارتقا میں انسانیت کی معراج اور تکمیل دیکھتے ہیں جبکہ روایت انسان کی کاملیت کو اس کی نجاتِ اخروی اور تقدیس کے حوالے سے دیکھتی ہے اور یہ اعلان کرتی ہے کہ یہ دونوں نعمتیں اسی دنیا میں قابلِ حصول ہیں۔

سدی نوح کے اسلوب کی صراحت اور تازگی اس کتاب کو ایک نئی معنویت عطا کرتی ہے۔ علاوہ اس کے فکر افروز مباحث کے۔

(تحسین فراقی)

کتاب: **کنگ آف دی کاسل**

مصنف: **حسن عبدالحکیم**

ناشر: **سہیل اکیڈمی**

قیمت: ۱۰۰ روپے

کچھ کتابیں محظوظ کرنے کے لئے لکھی جاتی ہیں اور کچھ مشہور ہونے کے لئے، لیکن جو کتاب اس وقت ہمارے سامنے ہے وہ متروک سچائیوں کو بیان کرنے کے لئے لکھی گئی ہے۔ چنانچہ اس میں نہ تو حظ کا پہلو ہے نہ شہرت کی طلب، صرف بات قاری تک پہنچا دینے کی ایک شدید خواہش ہے اور اپنے پیغام کی صداقت پر پختہ یقین ــــــ یہ بے مثال کتاب انہیں دو چیزوں کی بنیاد پر وجود میں آئی ہے اور پھر مصنف کی غیر معمولی قوتِ اظہار نے اسے نہایت خوبصورت اور مؤثر پیرایہ بیان بخش دیا ہے۔ یہ پیرایہ بیان اس قدر مسحور کن ہے کہ آپ تحریر کے مفہوم سے اتفاق کریں نہ کریں اس کے حسن اور تازگی سے مبہوت ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ مصنف نے جس موضوع کا انتخاب کیا ہے اس کا حق ادا کرنے کے لئے ایسے ہی طرزِ بیان کی ضرورت تھی۔

لیکن یہ حسنِ تحریر تو اس کتاب کی صرف ایک ضمنی خوبی ہے۔ اس کی "بے مثالیت" تو دراصل اس کے موضوع میں ہے۔ ایسی کتابیں تو نظر سے کبھی کبھار گزرتی رہتی ہیں جو حقیقت کے کسی ایک یا دو پہلوؤں کے بیان یا مشاہدے پر مشتمل ہوں (وہ بھی دوسری زبانوں میں، اردو میں تو اس قسم کی کتابیں تقریباً مفقود ہیں) لیکن ایسی کسی تحریر سے شاذ و نادر ہی واسطہ پڑتا ہے جو حقیقتِ عظمیٰ یعنی مکمل اور حتمی سچائی کی کوئی تصویر پیش کرنے کی کوشش کرے یعنی وہ کڑی تلاش کرنے کی کوشش جو کائنات کے تمام سلسلوں اور تمام مظاہر کو باہم مربوط کرتی ہے۔ زیرِ نظر کتاب اسی قسم کی ایک تحریر ہے اور ششدر کر دینے کی حد تک انوکھی ہے۔

کنفیوشس نے کہا تھا کہ میں تخلیق نہیں کرتا صرف ماضی کو بیان کرتا ہوں ــــــ گے ایٹن کی یہ کتاب بھی ماضی کا بیان ہے کہ جو ماضی میں سچ تھا وہ آج بھی سچ ہے اور کل بھی سچ رہے گا۔ ہم نے اوپر لکھا ہے کہ یہ کتاب متروک سچائیوں کو بیان کرتی ہے۔ انہیں متروک ہم اس لئے کہہ رہے ہیں کہ وہ عہدِ حاضر کی نظر سے

اور جس پر یہ بات ورنہ سچ بھی نہیں متروک ہوا ہے۔ وہ تو ہستی کے رگ و پے میں جاری و ساری رہتا ہے چاہے پوری کی پوری انسانیت اس سے آنکھ بند کر کے فریب میں ہی زندگی کیوں نہ گزارتی رہے۔

گنے اینن نے اس سچ کو معیار بنایا ہے جو وجودِ کائنات کی بنیاد ہے اور اسی ماضی کا ذکر کیا ہے جب بحیثیتِ مجموعی انسانی معاشرے سچ اور حقیقتِ عظمیٰ سے قریب تر تھے۔ یہی وہ معاشرے یا تہذیبیں ہیں جنہیں روایتی یا مقدس کہا جاتا ہے کیونکہ وہ وحی کی بنیاد پر پروان چڑھنے والی کسی روایت کے اردگرد تعمیر ہوئے تھے یا اس کی تجسیم کرتے تھے۔

"جس نقطۂ نظر سے یہ کتاب لکھی گئی ہے وہ بنیادی طور پہ اسلامی نقطۂ نظر ہے۔۔۔۔۔ یعنی اسلامی عقائد کی جڑ میں موجود ہے۔۔۔۔ دوسری بات یہ کہ جس تناظر سے اس کتاب میں حقیقت کو اور جدید دنیا کو پرکھا گیا ہے وہ اس پہ مبنی ہے کہ تمام عظیم ادیان اساسی طور پہ ہم خیال ہیں چونکہ ایک واحد ماخذِ وحی سے پھوٹے ہیں۔ اور یہ وحی حکمتِ خالدہ کی صورت میں نہ صرف تمام مذاہب کی روح میں موجود ہے بلکہ قدیم اقوام کی دیومالا اور علامتوں میں بھی ظاہر ہوتی ہے۔۔۔۔۔"

اب آپ کی سمجھ میں آ گیا ہو گا کہ ہم نے کیوں کہا تھا کہ یہ کتاب متروک سچائیوں کو بیان کرتی ہے۔

اس بیان سے مصنف کا مقصد دراصل جدید دنیا کو ان سچائیوں کے حوالے سے دیکھنا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس موازنے کے دوران جدید دنیا کا تمام تر ملمع اور نمائشی خول اتر جائے اور اس کی اصل صورت نمایاں ہو جائے۔ مصنف نے ابتدائیے میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں ان کا مقصد یہ ہے کہ دورِ حاضر کے بنیادی مفروضات اور نظریات کو گہری نظر سے دیکھا جائے اور بلا ثبوت کے مانے ہوئے مسلمات اور بدیہیات کا تجزیہ کیا جائے۔

"اس تجزیے کے لیے ضروری ہے کہ ہم کسی اور تناظر کے حوالے سے بات کریں۔۔۔۔۔"

اور یہ کوئی اور تناظر وہی ہو سکتا ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا یعنی اسلامی یا یوں کہہ لیں کہ روایتی اس لئے کہ تمام روایتیں ایک ہی منبع سے پھوٹی ہیں۔ اور جیسا کہ مصنف نے ابتدائیے میں ذکر کیا ہے اسلام، دورِ انسانی کی آخری وحی ہے اور اس حکمتِ خالدہ کی آخری تشکیل جو تمام روایتی ادیان میں موجود ہے اور جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

ایک بات تو واضح اور تسلیم شدہ ہے کہ جدید دنیا ماضی کی دنیا سے کئی اعتبار سے یکسر مختلف ہے نہ صرف ظاہری صورت میں بلکہ بنیادی عقائد میں بھی ــــ اس صورت میں یہ سوال یقیناً اٹھتا ہے کہ دونوں میں سے کون مستند ہے؟ کون اصول حقیقت پر مبنی ہے اور کون فریب کے ڈھانچے پر تعمیر ہوئی ہے؟ کون سی

فطری ہے اور کون سی غیر فطری ____

کچھ لوگ ماضی کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں اور ماضی سے حال کی طرف اور حال سے مستقبل کی طرف ہونے والے سفر یا "تنزل" کو تاریکی سے روشنی یا جہالت سے عقل کی طرف سفر قرار دیتے ہیں۔ یہ وہ ہیں جو ابھی تک نظریہ ارتقا کے خوش کن مخمصے سے نکل نہیں سکے۔ پھر کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو" از راہِ فراخدلی" اتنی "رعایت" دینے کو تیار ہو جاتے ہیں کہ ماضی کے لوگ بھی کچھ نہ کچھ علم کی روشنی رکھتے تھے جس سے ہم فائدہ تو اٹھا سکتے ہیں مگر ان کے اصول اور عقائد ان کے دور تک ہی درست تھے۔ اب ان کا اطلاق ممکن نہیں۔ گویا سچ بھی وقت اور زمانوں کے ساتھ بدلنے والی کوئی اضافی چیز ہے۔ جس کا کوئی مطلق وجود نہ ہو۔ لیکن کچھ اہلِ نظر ایسے بھی موجود ہیں جو معروضیت سے کام لے کر یہ سوچ سکتے ہیں کہ روایتی معاشروں اور جدید تہذیب میں سے ایک ہی درست ہو سکتا ہے اور یہ کہ اگر ہم درست ہیں تو کیا صدیوں تک نسل در نسل ساری انسانیت جس تصورِ حقیقت کی بنیاد پر زندگی بسر کرتی رہی وہ غلط تھا؟ اور اگر تھا تو گویا انسانیت کا اتنا بڑا حصہ مدت لامنتہا تک حماقت اور فریب میں مبتلا رہا؟ ظاہر ہے کہ یہ بات حلق سے نہیں اترتی۔ دوسری صورت اس سے بھی زیادہ خوفناک ہے یعنی اگر وہ حق پر تھے اور ہم مغالطے میں مبتلا ہیں تو ہمارا حشر کیا ہوگا؟ یہ ادراک تو اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص کسی کھائی کی طرف تیزی سے پھسلتی ہوئی گاڑی میں اس اطمینان کے ساتھ براجمان ہو کہ اس کی سواری محفوظ میدانی علاقے میں سے گزر رہی ہے۔ اور یکایک آنکھ کھلنے پر انکشاف ہو کہ وہ تباہی کی طرف گامزن ہے۔ ایسی صورت میں اس کا ردِعمل جو ہوگا وہ ظاہر ہی ہے۔ یہ کتاب "لگ آف دی کیس" بھی دراصل جدید انسان کو یہی ادراک بخشتی ہے۔ بشرطیکہ وہ اسے قبول کرے۔ اگر آنکھیں بند کئے رکھنے پر اصرار کرے تو اس کی ذمہ داری خود اسی پر ہوگی۔

قدیم و جدید کے تفاوت اور بہت سی قدیم تہذیبوں کے جائزے سے ایک اور پہلو بھی سامنے آتا ہے یعنی معیارِ انسانی Human Normality کا تصور۔

"ہمیں جو کچھ کہنا ہے وہ معیاری انسان کے اس تصور کے حوالے سے ہے جو اس کے بارے میں ہر زمانے اور ہر ثقافت میں رکھا گیا ہے۔ وہ تصور تھا ایک دو پایہ مخلوق کا جو اپنی نیلی سبز دنیا میں اپنے رب کے روبرو رہے۔"

اسی معیار کے حوالے سے پھر مصنف نے انسان کی زندگی میں ذمہ داری اور جہاد یا فرائض اور اختیارات کے تصور کی وضاحت کی ہے۔ جیسا کہ کتاب کا سب ٹائیٹل ظاہر کرتا ہے، یہ کتاب انسانی اختیار اور ذمہ داری کی نوعیت اور وسعت کا ایک جائزہ ہے۔

کی ہے اور اس انداز میں کی ہے کہ کوئی بھی معقول اور مخلص انسان اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اگر قاری کو کوئی ایسا نکتہ نظر آئے جس سے وہ ذاتی طور پر اتفاق نہ کرتا ہو تب بھی اسے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مصنف کے بیان میں کوئی نقص نہیں۔ دلائل وزنی ہیں اور بحث معقول۔ منطق میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی جس پر انگلی رکھی جائے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ قاری اپنے کسی قائم شدہ نظریے کو پرکھنے سے گھبرا رہا ہے؟ ......

اس کے ساتھ ساتھ مصنف کو زبان پر جو عبور بلکہ بادشاہت حاصل ہے وہ قاری کے چھکے چھڑانے کو کافی ہے۔ انگریزی زبان سے اس طرح معانی کشید کرنا اور اسے نہایت لطیف نکتوں کی وضاحت کے لئے استعمال کرنا بہت کم مصنفین کے بس کی بات ہے۔ تراکیب، روانی، جملے کی بناوٹ اور نغمگی، معانی کا تسلسل، تشبیہات کا برموقع استعمال، گہرائی اور بلاغت ــــــ زبان کی خوبصورتی کے اعتبار سے یہ اپنی طرز کی واحد کتاب ہے۔

خیر یہ سب تو اپنی جگہ درست ہے لیکن اس کتاب کے ضمن میں سب سے اہم بات وہی ہے جو ہم نے پچھلی سطروں میں بیان کی یعنی اس سوال کا جواب کہ انسان آخر الامر کیا ہے؟ اور اسے کس طرح زندگی بسر کرنی ہے۔ اسی جواب کے سہارے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ انسان بحیثیت انسان کس ذمہ داری کا امین ہے اور اسے کس حد تک اور کس قسم کے اختیارات ملنے چاہئیں۔ جو تصورِ انسان اس کتاب میں ابھرتا ہے اس کے حوالے سے انسان کا منصب یہ ہے کہ وہ مکمل آزادیٔ فیصلہ کا مالک ہو اور پھر اپنے فیصلے اور چناؤ کی ذمہ داری اٹھانے کو بھی تیار ہو۔ یہی انسانی آزادی کی روح ہے۔ کتاب کے صفحات میں جگہ جگہ اس آزادی کی اہمیت کا احساس دلایا گیا ہے اور جس طرح جدید دنیا میں اس کا گلا گھونٹا جا رہا ہے اس کی نہایت مؤثر تصویر کشی بھی کی گئی ہے۔

انفرادی آزادی کو اجتماعی مفاد پر قربان کرنا، چاہے یہ قربانی اشتراکیت کے نام پہ ہو یا سرمایہ داری کے نام پہ، انسان کو اس کے منصبِ انسانی سے محروم کرنے کے مترادف ہے۔ ہر فرد اپنی جگہ یکتا ہے اور کوئی دوسرا فرد اس کی جگہ نہیں لے سکتا۔ وہ اجتماع کا ایک حصہ ضرور ہے مگر اس طرح نہیں جس طرح جانور ریوڑ کا حصہ ہوتے ہیں۔ اسے اپنے چناؤ کرنے اور ان کی ذمہ داری اٹھانے کا پورا حق حاصل ہے۔

انسان کی انفرادی آزادی نجی ملکیت کی شکل میں بھی ظاہر ہوتی ہے اور نسل در نسل چلنے والے فنون کے ورثے کی شکل میں بھی۔ لیکن جب اس آزادی کو سلب کرنے کا عمل شروع ہوتا ہے تو [illegible] اور بہت سی چیزیں غائب ہو جاتی ہیں اور انسان آہستہ آہستہ اجتماعی غلامی کے جال میں [illegible] داری کا تصور غائب ہو جاتا ہے اس لئے کہ فرد کے لئے چناؤ کا حق باقی نہیں رہتا تو پھر ذمہ د[illegible] کی:

[illegible]

ے اہم یہ ہے کہ اب افعال وحرکات سے ان کے کرنے والے کا سراغ لگانا دشوار ہوتا جارہا
ہے۔ سادہ معاشروں میں ہر فعل پر اس کے فاعل کی چھاپ ہوتی تھی۔ ۔ ۔ ۔ ۔ آج کے
پیچیدہ معاشروں میں ایسا ممکن نہیں ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ آج حکومت، سماج یا ادارہ عمل کرتا
ہے۔ فعل "ان" سے سرزد ہوتے ہیں "اس" سے نہیں۔ لیکن اس صیغہ جمع "ان" سے نہ تو
محبت کی جاسکتی ہے نہ ان پر الزام لگا کر گرفت کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ اپنے جیسے انسانوں سے
افعال کو منسوب کرنے کی ضرورت کی تسکین نہیں ہو پاتی۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جدید مغربی معاشرے
میں لوگ اجتماعی نظام کا ایک پرزہ بنتے جارہے ہیں اور اپنے افعال و اعمال میں ان کا اتنا ہی
ہاتھ ہے جتنا پرانے وقتوں کے حلقہ بگوش غلاموں کا ہوا کرتا تھا۔ ۔ ۔ ۔ ۔"

(باب اوّل۔ ص ۲۴)

فرد کو اجتماع کا غلام بنانے کا عمل مشرقی معاشروں میں بھی شروع ہوچکا ہے اور ترقی کی دوڑ میں شامل
ہونے کے شوق میں ہم بھی زیادہ سے زیادہ میکانکی تنظیم کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کتاب ایک
بروقت تنبیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

"تکنیکی ترقی اور بڑھتی ہوئی آبادی کی جو دنیا ہم نے اپنے لئے تخلیق کی ہے اس کی
بقا کے لئے زیادہ سے زیادہ اجتماعیت اور تنظیم کی ضرورت ہے چاہے یہ کسی بھی نظریاتی
نعرے کے تحت کام کرے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس دنیا کو اپنی بقا کی قیمت اپنی آزادی کی قربانی اور
انفرادی بربادی کی صورت میں ادا کرنی پڑ رہی ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ معاصر دور کی اساطیر
Myths یعنی ارتقائیت، مادیت پرستی، مساوات پرستی ــــ نے جدید
ٹیکنالوجی کی مدد سے فرد کو دستی ہنر و حرفت اور خاندان جیسی کائناتی اور سماجی اشیاء مسلسل و
منظم سے توڑ کر زندگی کو اس کے نارمل ڈھانچے سے محروم کر دیا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔"

مندرجہ بالا تمام تر اقتباسات کتاب Unreal Cities کے باب اول
سے لیے گئے ہیں جو ایک اعتبار سے مصنف کے بنیادی خیالات کی وضاحت کرتے ہیں۔ کتاب معنوی اعتبار
سے دو حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلے چند باب جدید دنیا کی تصویر کشی کرتے ہیں اور اس کی بنیادی غلطیوں کی نشان
دہی کرتے ہیں جبکہ آخر کے باب متبادل حل تجویز کرتے ہیں اور ہمیں اس روایت سے روشناس کراتے
ہیں جو تمام انسانیت کا ورثہ ہے۔ دوسرا باب Cost of wealth جدید معیشت

کیا جا رہا ہے، انسانی محنت کو ایک بے مقصد اور میکانکی روٹین میں تبدیل کیا جا رہا ہے اور پیسے کی قدر Value نہایت غیر مستحکم ہو کر رہ گئی ہے۔

"اس طرح وہ اشیا جو تغیر کے تیز دھارے میں استحکام مہیا کر سکتی تھیں، اٹھا انسان کو بھی اس دھارے میں بہائے جاتی ہیں۔"

(باب دوم ص ۵۱)

فرد کو استحکام سے محروم کرنے کا مقصد دراصل یہ ہے کہ اسے اتنا بے دست و پا کر دیا جائے کہ وہ تبدیلی کے راستے کی رکاوٹ نہ بنے۔ اسی طرح انفرادیت، اور چناؤ کی آزادی محدود کرنے کے پیچھے یہ مصلحت کار فرما ہے کہ فرد اپنا تشخص کھو کر ایک طرف تو یکسانیت اختیار کر لیں اور دوسری طرف انفرادی ذمہ داری سے آزاد ہونے کے بعد بغیر سوچے سمجھے حکومت کے احکامات بجا لا سکیں۔ یہ طریقِ کار سب سے زیادہ اشتراکی اور مارکسی ممالک میں نظر آتا ہے لیکن اس کی ابتدا دراصل نازی کیمپوں سے ہوئی تھی جہاں انسانوں کو بطور جنس Commodity استعمال کرنے کی بدترین مثالیں ملتی ہیں۔

انسان فطرتاً برابر نہیں نہ ہی کئے جا سکتے ہیں اور انسانوں کے مابین فطری فرق کو مٹانے کی کوشش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اعلیٰ کو گھٹیا کی سطح پر کھینچ لیا جاتا ہے تاکہ سب کو "یکساں مواقع" حاصل ہوں۔ یہی کتاب کے تیسرے باب "آزادی اور اطاعت" کا موضوع ہے۔ مصنف نے اس بات پہ زور دیا ہے کہ انسانی آزادی اور انسانی ذمہ داری لازم و ملزوم ہیں اور جب تک آزادی میسر نہیں ہوگی فرد ذمہ داری کس طرح محسوس کر سکتا ہے؟

چوتھے باب "انسان اور معاشرہ" میں مصنف نے روایتی تصورِ حکومت پر بحث کی ہے۔ روایتی معاشروں میں حاکم یا فرمانروا حکومتِ الٰہیہ کا نائب اور نمائندہ ہوتا تھا اور اس کی حکومت اللہ کی حاکمیت کا زمینی عکس سمجھی جاتی تھی۔ اس لئے اس کی اطاعت محض کسی دوسرے انسان کی اطاعت کے برابر نہیں تھی۔ گویا انسان اگر اپنی آزادی کو کہیں محدود پاتے تھے تو قادرِ مطلق کے سامنے، اجتماع یا حکومت کی گرفت میں نہیں کوئی حکومت یا اختیار مستند نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس عالم سے بالاتر اختیارِ اعلیٰ کو تسلیم نہ کرے اور اسے فرد کی آزادی سلب کرنے اور اس کی غیر مشروط اطاعت مانگنے کا کوئی حق نہیں۔

گو کہ مصنف نے شروع میں ہی یہ واضح کر دیا تھا کہ وہ اسلامی تناظر کی بات کر رہے ہیں پھر بھی جگہ جگہ قاری کو اس خوشگوار حیرت کا سامنا کرنا پڑتا ہے کہ مصنف بہت سے روایتی اسلامی عقائد سے نہ صرف

پانچویں باب "انسان بطورِ نائب" میں روایتی اسلامی تصورِ انسان بیان کیا گیا ہے یعنی انسان خدا کے خلیفہ کے طور پر ـــــــ اور اس تصور سے جو اہم نتائج نکلتے ہیں ان پر بحث کی گئی ہے۔

"انسان یا تو زمین پر خدا کا نمائندہ ہے یا پھر ایک چالاک جانور جو اپنی چالاکی کی بنیاد پر باقی جانوروں سے زیادہ حقوق کا دعویدار ہے کہ اس نے اپنے دانت ٹکنالوجی کی مدد سے زیادہ تیز اور مہلک کر لئے ہیں۔ پہلی صورت میں آزادی اور ذمہ داری دونوں اس کے کاندھوں پر ہیں اور دوسری صورت میں نہ تو اس کا کوئی اختیار ہے نہ ہی کوئی ذمہ داری۔"

(باب پنجم : ص ۱۲۳)

نظریۂ ارتقا کی پیدا کردہ غلط فہمیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ گزشتہ دور میں چونکہ سائنسی اور تکنیکی ترقی کا وہ معیار نہیں تھا جو آج ہے اس لئے وہ لوگ یقیناً ہم سے علمی اور عقلی اعتبار سے کمزور تھے۔ مصنف نے اس غلط فہمی کا نہایت خوبصورتی سے جواب دیا ہے:

"بچے اکثر اس بات پر خوش ہوتے ہیں کہ بڑے لوگ وہ کام نہیں کر سکتے جسے وہ نہایت آسانی سے کر لیتے ہیں مثلاً درخت پر چڑھنا یا معمے کے ٹکڑے جوڑنا۔ یا پھر اس بات پر حیران ہوتے ہیں کہ ایک بڑا شخص جو جی بھر کر چاکلیٹ یا آئس کریم خرید سکتا ہے، ایسا کیوں نہیں کرتا۔ بالکل اسی طرح ہم بھی اس بات پر حیرت ظاہر کرتے ہیں کہ ہمارے آبا قدیم لوگوں نے آخر زمین کی دولت سمیٹنے کے لئے ٹکنالوجی کو کیوں ترقی نہیں دی ـــــــ ہم نہیں جانتے کہ بڑے لوگوں کی ترجیحات مختلف ہوتی ہیں ..... ہم تو صرف آئس کریم حاصل کر کے خوش ہیں اور سوچتے ہیں کہ ان کو یقیناً اسے حاصل کرنے کا طریقہ ہی نہیں آتا ہوگا ....."

(باب ششم : ص ۱۴۲)

چھٹا باب یعنی Knowledge and its Counterfeits اس کتاب کا نہایت اہم باب ہے۔ خاص طور پر ان لوگوں کے لئے جو سائنس کو علم میں حرفِ آخر سمجھتے ہیں:

"سائنس نہ تو ہمیں تیقنات پیش کرتی ہے نہ ہی اس کے آلات فطرت کو پوری طرح گرفت میں لا سکتے ہیں۔ اس کی پہنچ نہایت محدود ہے اور اگر یہ اپنی حدود تک رہے تو اس کی افادیت سے انکار نہیں لیکن یہ تو ان حقیقتوں کے بارے میں فیصلے صادر کرتی

ہے جو [illegible]
ایک خوش فہمی بھی پائی جاتی ہے کہ ہر بے معنی سائنسی ایجاد یا تکنیکی ترقی انسانیت کی فلاح میں نیا اضافہ کرتی ہے۔"

روایتی معاشروں میں علم کا کیا مقام اور کردار تھا اور علوم فطرت Natural Sciences کہاں سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ مقدس علوم کس طرح حقیقت کی عکاسی کرتے تھے وغیرہ وغیرہ۔

یہ ہیں وہ سوال جن کا جواب اس باب میں ملتا ہے۔ ہر جملہ ایک انکشاف ہے اور ہر پیراگراف پڑھ کر ذہن پہ سے مغالطوں کی گرد جھڑتی چلی جاتی ہے۔ اس کتاب کو بجا طور پہ طلسماتی کہا جا سکتا ہے اس لئے کہ یہ ہمیں جدید عہد کی یکسانیت سے دور ان اندیکھی دنیاؤں میں لے جاتی ہے جہاں سچ کی تازگی محفوظ تھی۔

آخری دو باب "ہمارا اکلوتا ورثہ" اور "ہم کیا ہیں اور کہاں ہیں" گویا باقی کتاب میں کی جانے والی تمام باتوں کا نقطۂ انجام ہیں جن تک مصنف کی بے داغ منطق ہمیں نہایت آسانی سے لے جاتی ہے۔ مصنف نے جدید اور قدیم معاشروں کا جو تجزیہ کیا ہے وہ تاریخ پر ان کی گہری نظر اور دقیق علم کا پتہ دیتا ہے۔ اس بات کا جائزہ لینے کے بعد کہ انسان نے تاریخ میں کیا کھویا اور کیا پایا ہے ہم بھی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں جس پر مصنف پہنچا ہے۔ ہمارا اصلی ورثہ وہی روایت ہے جو وحئ الٰہی کے ذریعے ہم تک پہنچی اور دین کی شکل میں مجسم ہوئی۔

"اب وقت ہے کہ ہم اس ورثے کو یاد کریں اور دانشِ قدیم سے فیض یاب ہوں اور اپنے سے اوپر اور اپنے اندر نگاہ ڈالیں۔ جوابات سب موجود ہیں۔ ہمیں صرف صحیح سمت میں دیکھنا ہے۔"

(باب ہفتم: ص ۱۸۳)

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جدید دنیا میں مذہب کو فراموش کر دیا گیا ہے تو ہمارے ذہن میں یہ واضح نہیں ہوتا کہ مذہب کو فراموش کرنے کے اصل معانی کیا ہیں! اس کتاب کو پڑھ کر پتہ چلتا ہے اس سے مراد صرف نماز نہ پڑھنا یا شراب پینا نہیں بلکہ دراصل حقیقتِ عظمیٰ کو فراموش کر دینا ہے اور اس فراموشی کے نتائج انسانیت کے تمام افعال اور مظاہر میں ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ معیشت، سیاست، علوم، سماجی زندگی، انسانی اطوار و کردار سب مغالطے کے تانے بانے میں بُنے جانے لگتے ہیں۔ ہر نئی وحی کچھ عرصے کے لئے تنزل اور انحطاط کے اس عمل میں رخنہ ڈالتی ہے اور جونہی اس وحی کا پیغام نظر سے اوجھل ہوتا ہے، یہ عمل پہلے سے زیادہ تیزی سے جاری ہو جاتا ہے۔ اس سارے میں جو امر سب سے اہم

ہے وہ یہی ہے کہ فرد نے کس راہ کا چناؤ کیا۔ فرد کی زندگی میں وقت کے ساتھ بہت سی تبدیلیاں آتی ہیں مگر ایک چیز کبھی نہیں بدلتی اور وہ ہے اس کا چناؤ جو اس نے اپنے لئے کیا۔

آخری باب میں مصنف نے اپنا پیغام ہم تک پہنچانے کے بعد ہمارے لئے چناؤ کا راستہ کھلا چھوڑ دیا ہے۔ یہ چناؤ جاگنے اور سونے کے درمیان آگہی اور غفلت کے درمیان، اور ادراک اور کور بینی کے درمیان ہے۔ اگر ہم خود بصیرت سے محروم ہیں تو ہمارے حق میں یہی بہتر ہے کہ اس دیدۂ بینا کی بات سن لیں جو ہمیں روشنی کی سمت دکھا رہا ہے۔

یہ کتاب جس احترام کی مستحق تھی، سہیل اکیڈمی نے اسے اسی اہتمام سے شائع کیا ہے۔ جلد ہی اس کا اردو ترجمہ بھی شائع ہونے کی توقع ہے۔ قیمت کے بارے میں ہم اس لئے کچھ نہیں کہیں گے کہ ایسی کتابیں انمول ہوتی ہیں۔ وہ حکومتِ وقت کے رجحان کو دیکھ کر نہیں ایک عظیم ترین سچ کو بیان کرنے کے لئے لکھی اور چھاپی جاتی ہیں۔ اگر سہیل اکیڈمی اس کتاب کو شائع نہ کرتی تو شاید یہ کتاب کبھی پاکستان کے قارئین تک نہ پہنچتی۔

(نعمانہ عمر)

نام کتاب : اسلامی نظام

مصنف : سلیم احمد

ناشر : سلیم احمد ٹرسٹ۔ کراچی

صفحات : ۲۶۲

قیمت : ۵۰ روپے

ہمارے یہاں ایک اصطلاح رائج الوقت ہے اور اسی کے حوالے سے بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ یہ اصطلاح ہے "اسلامی نظام" اور اس کے حوالے سے جو کچھ لکھا گیا ہے وہ سب کا سب اسلام کے نام رقم کر دیا جاتا ہے قطع نظر اس کے کہ حقیقی طور پر اس کا اسلام کی نسل در نسل منتقل ہوتی ہوئی مستند روایت سے کوئی ناتا ہے یا نہیں۔ یہاں "اسلامی نظام" کے بارے میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ یہ ایک جدید اصطلاح ہے۔ ہمارے قدما جو راسخین فی العلم تھے "اسلامی نظام" یا "نظامِ اسلام" جیسی کوئی اصطلاح استعمال نہیں کرتے تھے۔ ان کے یہاں "تدبیرِ منزل" اور "سیاست" کی اصطلاحیں تو نظر آتی ہیں لیکن ایسی کوئی اصطلاح نظر نہیں آتی جس میں اسلام کی نظام کے ساتھ پیوندکاری کی گئی ہو۔ آئیے اب ذرا دیکھیں کہ اس جدید اصطلاح کے حوالے سے جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اپنی ماہیت میں کیا ہے؟

ہم دیکھتے ہیں کہ ان تحریروں میں ایک مختصر سا حصہ اسلامی روایت کی مطابقت میں ہے۔ باقی جو کچھ ہے اس میں پوٹ کی پوٹ ایسی تحریروں کی ہے جو اسلامی روایت کی مطابقت میں نہیں ہیں بلکہ اس میں واضح طور پر تین اختلافی رجحان نظر آتے ہیں۔ ان میں سے ایک رجحان مخصوص جذباتی فضا بنانے کا ہے — دوسرا رجحان دینِ اسلام کو دنیا میں نظاموں کے مقابل رکھنے اور اس پر افادی نقطۂ نظر سے بات کرنے کا ہے۔ یعنی کچھ اس انداز کی گفتگو کی گئی ہے کہ آدمی کا فائدہ دنیوی نظاموں کی بہ نسبت اسلام میں زیادہ ہے۔ تیسرا رجحان اسلام کو اس کی روح اور قالب میں جدید بنانے کا ہے۔ یعنی جس طرح سولہویں صدی کے یورپ میں اصلاحِ مذہب کی تحریک کے ذریعے مسیحیت کو داخلی اور خارجی طور پر تہ و بالا کیا گیا تھا اسی طرح کا سلوک اسلام کے ساتھ دورِ جدید میں روا رکھا جائے۔ اس سے کچھ اور ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن یہ ضرور ہوا

کہ اسلام کے بارے میں متضاد رہنے عام ہو گئے ہیں۔

اس صورت حال میں سلیم احمد کی کتاب "اسلامی نظام، مسائل اور تجزیے" منظر عام پر آئی ہے۔ سلیم احمد مرحوم روایتی اسلام سے رابطہ استوار رکھتے تھے یعنی وہ اسلام کی ماورائے طبیعیاتی اساس پر پورا یقین رکھتے تھے اور جدیدیت یا کسی اور دنیوی مصلحت کی بنا پر اس اساس سے رشتہ منقطع کرنے یا اس کو کمزور کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ وہ مغرب کے افکار و خیالات اور ان کے پس پردہ کام کرنے والے عوامل سے بھی واقف تھے اور محمد حسن عسکری کی رہنمائی میں انہوں نے اس دقیع کام کا مطالعہ بھی کیا تھا جو کہ دور حاضر میں یورپ کے مختلف ممالک خصوصاً فرانس، انگلستان اور سوئٹزرلینڈ میں اسلامی روایت کے فروغ کے لئے کیا جارہا ہے اس لئے سلیم احمد کی زیر نظر کتاب سے ہم اپنی توقعات وابستہ کر سکتے ہیں۔ اگرچہ یہ کتاب اولاً اخباری کالموں کی صورت میں قسط وار شائع ہوتی رہی تھی مگر اس کو محض اخباری کالموں کا مجموعہ سمجھنا اس کی اہمیت کو کم کرنے کے مترادف ہوگا۔ سلیم احمد چونکہ اپنے خیالات کو زیادہ سے زیادہ پڑھنے والوں تک پہنچانا چاہتے تھے اس لئے انہوں نے اخبار میں اسکی اشاعت کو گوارا کیا تھا۔ وہ تو صحرا میں اذان دینے والے تھے۔ اخباری کالموں میں اپنے علمی خیالات کی اشاعت سے کیوں ہچکچاتے؟

زیر نظر کتاب کے پہلے ہی مضمون میں سلیم احمد نے "اسلامی نظام" کی اصطلاح کا تجزیہ کیا ہے۔ یہ جدید اصطلاح سلیم احمد کے نزدیک محل نظر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام دین ہے نظام نہیں ہے۔ دین خدا کی طرف سے ہے اور نظام انسانوں کے بنائے ہوئے ہوتے ہیں۔ دین انسانی مسائل کا کچھ اور تصور رکھتا ہے اور دنیوی نظام انسانی مسائل کا کچھ اور تصور رکھتے ہیں۔ دین کا مرکز خدا ہے اور دنیوی نظاموں کا مرکز انسان ہوتا ہے یہ پوری بحث دقت نظر اور دینی روایت کی آگہی کا پتہ دیتی ہے اور ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس کلیدی اصطلاح کے اندر دو الگ اور بے جوڑ عوامل کار فرما ہیں۔ اس سے غلط مبحث پیدا ہو سکتا ہے بلکہ ہوا ہے۔ شاید کوئی کہے کہ نام میں کیا رکھا ہے؟ دین اسلام کہو یا اسلامی نظام کہو۔ بات ایک ہی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ نام میں کچھ نہ کچھ ضرور رکھا ہے۔ لفظی ہیر پھیر سے معنی میں ہیر پھیر پیدا ہو جاتا ہے اور ذہنوں میں سے الجھنیں پیدا ہونے لگتی ہیں۔ اسلام کے ساتھ نظام کے لفظ کی پیوند کاری سے ہم اس شے کو جس کا مرکز خدا ہے اس دوسری شے سے جوڑ دیتے ہیں جس کا مرکز انسان ہے۔ ہم سیکریڈ Sacred اور سیکولر Secular کو ایک ہی خانے میں رکھ دیتے ہیں اور یہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے سلیم احمد کا موقف درست ہے لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ کتاب کے باقی مضامین میں اور خود کتاب کے نام میں سلیم احمد نے اسلامی نظام کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ کہیں سلیم احمد نے اس اصول کو مدنظر تو نہیں رکھا کہ "غلط العام فصیح"۔ ہو سکتا ہے کہ یہی

بات ہو اور انہوں نے ایک مروج اصطلاح کو ترک کرنے میں زیادہ قباحت محسوس کی ہو۔ لیکن ایک بات اور سمجھ میں آتی ہے۔ وہ یہ کہ اسلام کے جرم و سزا کے قوانین۔ مالیاتی امور کے قوانین۔ اخلاقی اقدار کے سلسلے اور عبادات کے فقہی احکام کو ایک طرح نظام کا نام دیا جا سکتا ہے۔ چونکہ زیرِ نظر کتاب کا بیشتر حصہ بلکہ دو تین مضامین کو چھوڑ کر تمام تر حصہ اسلامی شریعت کے نفاذ سے متعلق ہے اس لئے سلیم احمد نے اسلامی نظام کی اصطلاح استعمال کی ہے اور ساتھ ہی اس بات کی نشاندہی کر دی ہے کہ شریعتی پہلو کے علاوہ پورے اسلام پر اس اصطلاح کا اطلاق درست نہیں ہے۔ یہی بات قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے بلکہ اس کتاب میں ایک جگہ انہوں نے خود اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

زیرِ نظر کتاب میں سلیم احمد نے ان رجحانات پر بھی تنقید کی ہے جو کہ اسلامی نظام کے حوالے سے سپردِ قلم کی ہوئی بیشتر تحریروں میں نظر آتے ہیں۔ وہ ایک سیاسی رہنما کی جذباتی تقریر پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جذباتی فضا بنانے سے آدمی کی گرہ سے تو کچھ حرج نہیں ہوتا مگر نفاذِ اسلام کے نصب العین کو اس سے بڑا نقصان پہنچتا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس خطرناک چیلنج کو سمجھا جائے جو کہ موجودہ دور میں اسلام کو در پیش ہے اور اس چیلنج کا ہر سطح پر مقابلہ کیا جائے۔ اس چیلنج کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

> "ہمارے دور میں اسلام کو تہذیبِ مغرب کی یلغار کا سامنا کرنا ہے۔ یہ نظر کو خیرہ کرنے والی تہذیب اتنی خطرناک ہے کہ اپنے مکسِ گریز ان سے ہی ہر اس چیز کو فنا کر دیتی ہے جو کہ اس سے مختلف ہے۔ برصغیر کے مسلمان اگر انگریزوں کی صرف فوجی قوت سے شکست کھاتے تو کوئی بڑا نقصان نہ ہوتا۔ مسلمانوں کو ایسی شکست کا تجربہ اپنی تاریخ میں تاتاریوں کے مقابلے میں بھی ہوا تھا مگر خطرناک بات یہ ہے کہ انگریزوں کی فوجی قوت کے ساتھ ان کی تہذیبی قوت کو بھی فتح نصیب ہوئی۔ اس اجنبی تہذیب نے ہماری نظروں کو خیرہ اور ہمارے دلوں کو مسخر کرنا شروع کر دیا۔ اور مسلمان پیرویٔ مغرب میں ایسے منہمک ہوئے کہ ان کی اپنی تہذیب پامال ہو کر رہ گئی۔ مذہب جو کہ ہمارا سب سے مضبوط قلعہ تھا اس تہذیب کی زد سے نہ بچ سکا اور اس کی فصیل میں بھی رخنے پیدا ہونے لگے۔ چنانچہ مذہب میں عقلیت پرستی افادی نقطۂ نظر کا فروغ، اخلاقیات کو حاصلِ مذہب قرار دینے کا رجحان اور مذہب میں مابعد الطبیعیاتی اساس کو نظر انداز کرنے کا رجحان۔ یہ سب کچھ مغربی تہذیب کے زیرِ اثر ہی ہوا۔ یہ تہذیب اندر اور باہر سے ہم کو بدلتی جا رہی ہے۔ یہ ہمارے لئے ایک ایسا چیلنج ہے جو کہ مسلمانوں کو ان کی تاریخ میں کبھی پہلے در پیش نہیں ہوا۔"

سلیم احمد نے زیرِ نظر کتاب کے مضمون "اسلامی نظام اور اس کا نفاذ" میں مغربی تہذیب کے مادی عوامل کی تباہ کاریوں پر بڑی علمی گفتگو کی ہے اور ان عوامل سے نبرد آزما ہونے کو وقت کی اہم ترین ضرورت قرار دیا ہے جبکہ جذباتی نعرے لگانے والے یا تو اس چیلنج کا شعور ہی نہیں رکھتے یا دانستہ طور پر نعرہ بازی کو اپنی مقصد براری کے لیے کافی سمجھتے ہیں۔

سلیم احمد نے اسلام کو دنیوی نظاموں کے مقابل رکھنے کے رجحان پر بھی تنقید کی ہے۔ ان کا بنیادی موقف یہ ہے کہ خدا کے بنائے ہوئے دین کا آدمی کے بنائے ہوئے نظاموں سے اسلامی روایت کے مطابق کوئی مقابلہ ہی نہیں ہو سکتا۔ دین کی بنیاد ماورائے طبیعات پر ہے جبکہ دنیوی نظام مادیت سے اوپر نہیں اٹھتے۔ دین انسانی مسائل کا روحانی تصور رکھتا ہے۔ اس کے برخلاف دنیوی نظام انسانی مسائل کا مادی تصور رکھتے ہیں مثلاً جنس اور بھوک" دنیوی نظاموں کے دو بڑے مادی مسئلے ہیں۔ لیکن اسلام میں انسان کے سارے مسائل روحانی ہیں بلکہ مسلمان کی پوری کی پوری زندگی ایک روحانی عمل ہے۔ اگر وہ رضائے الٰہی کی مطابقت میں ہو۔ جس طرح وقت پر نماز پڑھنا مسلمان کا ایک روحانی مسئلہ ہے اسی طرح رزقِ حلال کمانا اور نکاح کرنا بھی ایک روحانی مسئلہ ہے۔ سلیم احمد نے دیگر اپنی تصانیف میں تصورِ انسان پر بڑی اہم گفتگو کی ہے اور بیان کیا ہے کہ انسان اپنے جوہر میں ایک روحانی حقیقت ہے۔ اسی طرح دین کے تصورِ انسان اور دنیا کے نظاموں کے تصورِ انسان میں بھی بنیادی فرق ہے۔ دنیوی نظام انسان کو حیوانِ ناطق یا معاشرتی حیوان کے درجے پر رکھنے کے لیے مُصر ہیں جبکہ دینِ انسان کو اس کے جوہر میں ایک بلند تر منصب پر فائز کرتا ہے۔ ان بنیادی اختلافات کی بنا پر دین کا دنیا کے نظاموں سے واقعی کوئی مقابلہ ممکن نہیں ہے۔ سلیم احمد کی بات اصولی طور پر درست ہے۔ مگر ایسی اصولی باتوں کو اب سننے اور سمجھنے والے بہت کم ہیں۔ اکثریت ان لوگوں کی ہے جو کہ دین کو چند مذہبی رسوم تک محدود کرتے ہیں اور دنیوی زندگی دنیا کے طریقے پر گزارنا چاہتے ہیں۔ ان کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ دنیا الگ ہے اور دین الگ۔ وہ ایک "ثنویت" کا شکار ہو گئے ہیں اور اس ثنویت سے مطمئن نظر آتے ہیں حالانکہ حقیقی دینی روایت انسان کی پوری زندگی کا احاطہ کرتی ہے۔ دین کو دنیا کے سیاسی نظاموں کے مقابلے پر رکھنے کا شوق بھی زیادہ تر اسی ثنویت کے رجحان والوں کو ہوتا ہے کیونکہ وہ دنیوی منفعت کے لیے دین کا سہارا لینا چاہتے ہیں اور خالص افادی نقطۂ نظر سے دین کو دیکھتے ہیں۔ لیکن سلیم احمد کی یہ باتیں ان لوگوں کی خاص توجہ اور دلچسپی کی ہیں جو کہ خلوصِ نیت سے دین کی روایت کو زندہ رکھنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ زیرِ نظر کتاب کی سب سے بڑی افادیت یہ ہے کہ یہ دینی روایت کو زندہ رکھنے کی کوششوں میں سے ایک اچھی کوشش ہے۔

سلیم احمد نے اس کتاب میں دین میں جدیدیت کے رجحان کو بھی بڑی قوت سے مسترد کیا ہے۔ اس کتاب کا

رجحان کے عوامل پر فکر انگیز گفتگو کی ہے۔ سلیم احمد کہتے ہیں کہ:

"روایتی اسلام میں مذہب کا تصور یہ ہے کہ مذہب چار چیزوں کا مجموعہ ہے۔ ایمان۔ عقائد۔ عبادات۔ اور اخلاقیات و احکام۔ سب سے زیادہ ایمان کی اہمیت ہے۔ اس کے بعد عقائد کا درجہ ہے پھر عبادات اور عبادات کے بعد اخلاقیات و احکام کا درجہ ہے۔ ان سب باتوں کو ماننے اور ان پر عمل کرنے کا واحد مقصد رضائے الٰہی کا حصول ہے لیکن دورِ جدید کے آغاز کے ساتھ ہی ایسے تصورات پیدا ہونے لگے جن میں عقائد و عبادات کی اہمیت ثانوی ہو گئی اور مذہب کا اصل مقصد اخلاق کی درستی قرار پایا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مابعد الطبیعیاتی حقائق کے بجائے معاشرتی حقائق پہ زور دیا جانے لگا۔ یہ تصورات اولاً یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے بعد روایتی مذہب سے روگردانی کی صورت میں ظہور پذیر ہوئے اور کئی مرحلوں سے گزر کر آخر روایتی مذہب سے قطعی بیگانگی کی منزل پہ پہنچے۔ ہمارے یہاں یہ تصورات مغرب سے آئے ہیں اور ابھی اپنے سفر میں ہیں۔ پہلے عقائد کے بارے میں انحرافی رویہ اختیار کیا گیا۔ پھر کہا جانے لگا کہ مذہب میں کوئی ایسی چیز ہی نہیں جو خلافِ عقل ہو۔ اس طرح عقلیت پرستی کی روش چل نکلی۔ پھر مذہب کو محض اخلاقی اور معاشرتی بہتری کا ذریعہ قرار دیا جانے لگا۔ پھر بات اس منزل پر آ گئی کہ حق صرف وہ ہے جو کارآمد ہو۔ اس طرح مذہب کو اس کی ماورائے طبیعیاتی اساس سے کاٹ کر کچھ سے کچھ بنانے کی کارروائیاں اپنے دائرۂ اثر کو بڑھانے لگیں۔"

اس بحث کے آخر میں سلیم احمد لکھتے ہیں کہ:

"اسلامی نظام کا پہلا اور آخری مقصد رضائے الٰہی کا حصول ہے۔ رہ گئے وہ فوائد جو کہ دنیا میں اس سے حاصل ہوتے ہیں تو ان کی حیثیت ثانوی اور صرف نتائج کی ہے۔ بالفاظِ دیگر اسلامی نظام ایمان کے تقاضوں کی تکمیل ہے ورنہ اسے دنیا کے دوسرے نظاموں کی طرح صرف دنیوی (سیاسی، معاشرتی، معاشی) مقاصد کا ذریعہ سمجھنا اسلام کی بیخ کنی کے مترادف ہے۔"

سلیم احمد کے ان روایتی خیالات کی زد ان لوگوں کی سرگرمیوں پہ پڑتی ہے جو یا تو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارا اسلام سرمایہ داری اور سوشلزم دونوں کی خوبیوں پر مشتمل ہے یا یہ کہتے ہیں کہ اسلام ان دونوں سے بہتر نظام ہے اور یہ بھول جاتے ہیں کہ دین کی اساس کوئی اور ہے اور دنیوی نظاموں کی اساس کچھ اور ہے دونوں کا تقابل ممکن ہی نہیں ہے۔ دین کا نصب العین جدا ہے اور دنیوی نظاموں کا نصب العین جدا ہے۔

دین انسان کو رضائے الٰہی کی تکریم کی طرف لے جاتا ہے اور دنیوی نظام انسان کو خواہشاتِ نفس کی تکریم کی طرف لے جاتے ہیں۔ دراصل دین میں جدیدیت کا رجحان دین کو بھی ایک ایسی چیز بنانا چاہتا ہے جس کا مرکز انسان ہو۔ اس کو کسی ایسی حقیقی چیز سے دلچسپی نہیں جس کا مرکز خدا ہو۔ اس بنا پر دین میں عقلیت پرستی، افادیت پرستی اور خواہش پرستی کے رویے پیدا ہوتے ہیں۔ ان رویوں کو کتنے ہی ڈھکے چھپے انداز میں پیش کیا جائے، یہ بنیادی طور پر دین کے خلاف ہیں اور اسلام کے ساتھ وہی سلوک روا رکھنا چاہتے ہیں جو کہ یورپ میں تحریک اصلاح مذہب کے ذریعے مسیحیت کے ساتھ روا رکھا گیا تھا۔ جس کا آخری نتیجہ مذہب کی نفی کی صورت میں نکلا۔ سلیم احمد نے مذہب میں جدیدیت کے رجحان کو مسترد کر کے درحقیقت ان خفیہ حربوں کو بے اثر کرنے کی سعی کی ہے جو کہ آخر کار مذہب کی نفی پر تمام ہوتے ہیں۔

روایتی مذہب سے انحراف کرنے والے اکثر دو طرح کی باتیں کرتے سنے گئے ہیں۔ ایک بات تو وہ یہ کہتے ہیں کہ بے شک مسلمان اسلام پر کاربند رہیں لیکن ایسی تدبیریں کی جائیں کہ ان کو چار پیسے کا فائدہ بھی پہنچ جائے تو اس میں کیا حرج ہے؟ دوسری بات وہ یہ کہتے ہیں کہ اس دنیا میں ہر آن حرکت و تبدیلی کا سفر جاری ہے اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم ایک حال پر قائم نہیں رہ سکتے۔ وقت کے ساتھ تقاضے بھی بدل جاتے ہیں۔ اس لئے ہم کو بھی اپنے دینی رویے میں تبدیلی کرنی چاہئے۔ روایت کے نقطۂ نظر سے نہ چار پیسے کا فائدہ معیوب ہے اگر وہ روایت کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ہو اور نہ حرکت و تبدیلی کا روایت انکار کرتی ہے۔ البتہ روایت حرکت و تبدیلی کو ایک اصول کے تابع قرار دیتی ہے جبکہ خود حرکت و تبدیلی کی گرفت سے ماورا ہے۔ کائنات میں صداقت، انصاف، نیکی اور حسنِ معاشرت کے اصول بھی اسی طرح پائیدار ہیں جس طرح قوانینِ فطرت پائیدار ہیں اور دونوں حیات و کائنات میں اپنی موجودگی کا احساس دلاتے رہتے ہیں۔ ان اصولوں کو قائم کرنے والی حقیقت ماورا الآن کما کان ہے۔ تداولِ ایام اس کی مشیت سے ہوتا ہے اور ہمیشہ اس کی مشیت کا پابند ہوتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو محض انتشار ہی انتشار رہ جائے اور کائنات کی ہر قوت بے لگام ہو جائے۔ ہم یہاں حرکت و سکون کی بحث یا کسب حلال اور استحصال کی بحث چھیڑنا نہیں چاہتے۔ یہ بحثیں طویل ہیں اور ان کی حقیقی قدر و قیمت کی وضاحت کیلئے اتنی کتابیں لکھی گئی ہیں کہ ان سے کتب خانے بھر گئے ہیں۔ ہم تو یہاں صرف یہ عرض کرنا چاہتے ہیں نہ کسب حلال کے لئے روایت سے انحراف لازمی ہے اور نہ حرکت و تبدیلی کے وجہ سے ہم کو روایت میں کتر بیونت کی ضرورت ہے بلکہ روایت کی حقیقی تفہیم کی ضرورت ہے۔ سلیم احمد نے زیرِ نظر کتاب میں ان نقطہ ہائے نظر پر تنقید کر کے اور ان جیسے دوسرے نقطہ ہائے نظر پر روایتی اسلام کے حوالے سے بات کر کے دراصل روایت کی تفہیم کا مواد فراہم کیا ہے۔

کیا گیا تھا۔ سلیم احمد دل سے چاہتے تھے کہ ایک کامیاب منصوبہ بندی کے تحت نفاذِ اسلام ہو اور مسلمان واقعتاً ایک "خدام مرکز" دنیاکی برکات سے مستفید ہوں۔ ان کو بڑا اندیشہ اس بات کا تھا کہ کہیں نادانستگی میں کوئی ایسی بات نہ ہو جائے جس سے اس آدرش کے حصول میں رکاوٹ پیدا ہو۔ وہ اپنے دل و دماغ کی پوری قوتوں سے اس آدرش کے حصول کے امکان پر غور کر رہے تھے۔ اس مقصد کے لئے انہوں نے ایک طرف معروضی صورتحال کا تجزیہ کیا اور دوسری طرف ان مسائل کو وضاحت سے بیان کیا جن سے عہدہ برآ ہونا اس صورتحال میں ضروری تھا یعنی ان کے دو بنیادی سوال تھے۔

پہلا سوال یہ کہ وہ کونسی صورتحال ہے جس میں ہم نفاذِ اسلام کے اقدامات کرنے جا رہے ہیں۔

اور دوسرا سوال یہ کہ وہ کیا مسائل تھے جن کا تشفی بخش حل اسلام کے نفاذ کے لئے ضروری ہے۔

انہوں نے مسائل کی نشاندہی روایتی اسلام کے حوالے سے نہایت خوبی سے کی اور واضح طور پر بتایا کہ کون سے کام حکومت کے کرنے کے ہیں اور کون سے کام انفرادی طور پر ہر شہری کو کرنے چاہئیں۔ انہوں نے بتایا کہ روایتی اسلام میں فرد کا کردار کیا ہے اور اجتماعی ہیئت کو کیا کردار تفویض کیا گیا ہے۔ انہوں نے مغربی افکار کے تباہ کن اثرات اور ان افکار کے نفوذ سے پیدا ہونے والی دشواریوں کو واضح کیا۔ پھر ان دشواریوں پر قابو پانے کے لئے نظامِ تعلیم کی درستی اور ذرائع ابلاغ کی اصلاح کی تجاویز پیش کیں۔ انہوں نے اس بات کی بھی وضاحت کی کہ اسلامی روایت جوں کی توں زندہ ہے اور اس خیال کی تردید کی کہ خلافتِ راشدہ کے بعد یہ روایت منقطع ہو گئی تھی۔ انہوں نے اپنے مضمون "اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ" میں صراحت سے یہ بات کہی ہے کہ مسلمانوں نے اپنی تاریخ کے ہر دور میں اپنی روایت کو محفوظ رکھا ہے۔ انہوں نے اپنے مضمون "قومی تشخص کا مسئلہ" میں قوم اور ملت کے تصور پر بڑی بلیغ اور بصیرت افروز گفتگو کی ہے اور اس کتاب کے کلیدی مضمون "اسلامی نظام اور اس کا نفاذ" میں تو سارے متعلقہ مسائل کو اس طرح جامع انداز میں پیش کیا ہے کہ اس موضوع پر اسی جیسی کوئی اور تحریر نظر نہیں آتی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ سلیم احمد ان مسائل پر کتنی گہری نظر رکھتے تھے۔

رہی صورتحال کے معروضی تجزیے کی بات تو اس کے بارے میں سلیم احمد کے خیالات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایک عالمی صورتحال میں جس سے ہم کسی نہ کسی طرح منسلک ہیں سلیم احمد کے پیش کئے ہوئے تجزیے کسی حد تک تشنۂ تکمیل ہیں۔ ہم اس بات کی وضاحت کریں گے کہ سلیم احمد کے خیالات سے اس ضمن میں کیوں اختلاف کیا جا سکتا ہے اور یہ بھی عرض کریں گے کہ ان کے تجزیوں کو تشنۂ تکمیل کس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے۔ لیکن پہلے یہ کہنے دیجئے کہ سلیم احمد نے بعض بے مثل تجزیے کئے ہیں مثلاً "اسلام اور بنیادی کامیابی" — قوم اور

دانشور" اور "اسلام اور سوشلزم" میں بڑے بصیرت افروز تجزیے انھوں نے کیے ہیں [illegible] اس سے پتہ [illegible]
اندازہ ہوتا ہے کہ تنقید کے ساتھ عقلی تجزیے کی بھی وہ بہترین صلاحیت رکھتے تھے۔ وہ تجزیہ کرنے میں بڑے
بیباک بھی تھے۔ مثلاً "اسلامی نظام کون قائم کر سکتا ہے؟" میں انھوں نے بڑی بیباکی سے اپنی بات کہی ہے
اس مضمون میں انھوں نے ہر اس تنظیم کی اہلیت کا تجزیہ کیا ہے جو کہ اسلام کے نفاذ کی مدعی ہے لیکن حیرت کی بات یہ
ہے کہ جماعت اسلامی کا اس میں براہِ راست تجزیہ نہیں کیا ہے۔ اگر وہ اس جماعت کی صلاحیت کا بھی تجزیہ کر
دیتے تو مضمون تشنہ نہ رہتا۔ اسی طرح ان کا ایک اور تجزیہ "پاکستان اسلامی ریاست کیسے بنا؟" بڑا بیباک اور
بے لاگ ہے۔ اس میں بیوروکریسی، جاگیردار طبقہ، سرمایہ دار طبقہ، متوسط طبقہ، نئی تعلیم کا پروردہ نوجوان اور دیہات
کے رہنے والے سب زیرِ بحث آگئے ہیں۔ سلیم احمد نے کہا ہے اور کیا خوب کہا ہے کہ:

"ہمارے معاشرے میں جاگیرداری کے پرانے نظام اور سرمایہ داری کے نئے نظام سے اسلام کا براہ راست تصادم ہے اور ان نظاموں کے موجود ہوتے ہوئے ہم پاکستان کو صحیح معنوں میں اسلامی ریاست نہیں بنا سکتے۔"

انھوں نے موجودہ تعلیمی نظام کے بارے میں کہا ہے کہ وہ ہمیں نیم مشرقی، نیم مغربی، نیم اسلامی اور نیم غیر اسلامی
قسم کا فرد بناتا ہے۔ یہ سب درست ہے مگر اس طرف توجہ کی بھی ضرورت تھی کہ دورِ جدید میں دنیا کے ترقی پذیر ممالک
بڑی طاقتوں کے زغے میں خاص کر وہ ممالک جو بیرونی قرضوں میں جکڑے ہوئے ہیں اور بیرونی امداد سے اپنی منصوبہ بندی
کا کام چلاتے ہیں یا کسی نہ کسی حد تک بیرونی امداد کا سہارا لیتے ہیں۔ بڑی طاقتیں یہ گوارا نہیں کرتیں کہ ترقی پذیر
ممالک میں کوئی ایسا فکری یا روحانی انقلاب آئے جو کہ ان کے مفادات کے منافی ہو۔ اسلامی افکار براہِ راست سرمایہ داری
اور سوشلزم کے مادی نظریات کے منافی ہیں اس صورت حال میں اسلامی ریاست کی تشکیل کے سلسلے میں جو ممکنہ
خطرات پیدا ہو سکتے ہیں ان کو بھی تجزیے میں شامل کر لینا ضروری تھا۔ ہم صرف اندرونی مشکلات کی زد میں نہیں بلکہ
چو طرفہ حریف طاقتوں کی زد میں بھی ہیں اور ایک بہت بڑا کام کرنے کا عزم رکھتے ہیں۔ اس لیے ہم کو ان تمام امور
کا تجزیہ کرنا چاہیے جو ہمارے لیے مشکلات کا باعث بن سکتے ہیں ورنہ تجزیہ تشنۂ تکمیل رہ جاتا ہے۔ سلیم احمد نے
ایک اور مضمون "ہمارے تضادات" میں لکھا ہے کہ:

"ہمارے معاشرے میں جہاں کثرت سے روزہ نماز کیا جاتا ہے وہاں دھڑلے سے رشوت ستانی اور منافع خوری بھی کی جاتی ہے۔" پھر ہمارے معاشرے کی بدعنوانیوں کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"ہماری برائیاں دینی اعتبار سے صرف اخلاقی درجے کی برائیاں ہیں۔"

بظاہر یہ بات درست ہے مگر اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ اخلاقی برائیاں کیوں پیدا

میں اپنے لیے مفید نہیں پاتے۔ وہ ان کو اپنی کامیابی کی ضمانت بھی نہیں سمجھتے بلکہ یہ بات دل میں بٹھا لیتے ہیں کہ اخلاقیات کی پابندی کامیابی کی راہیں مسدود کر دیتی ہے۔ لہٰذا اخلاق و دیانت سے آزاد ہو کر وہ جلبِ منفعت پر ٹوٹ پڑتے ہیں۔ اخلاقی اقدار پر یہ بے یقینی اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ عقائد و ایمان میں بھی کمزوری آ گئی ہے۔ کیونکہ جو شخص خدا کی ہستی پہ پختہ یقین رکھتا ہے اور اس کا ایمان ہے کہ دانے دانے کا حساب قیامت کے دن اس کو دینا ہو گا اور یہ بھی صدقِ دل سے تسلیم کرتا ہے کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے تو وہ کبھی اخلاقی اقدار کے بارے میں بے یقینی کا رویہ اختیار نہیں کر سکتا۔ اخلاقی اقدار سے وہی بیگانہ ہو گا جس کے قلب میں ایمان کی حرکی قوت باقی نہ رہی ہو۔ دراصل معاملات و معاشرت کی ساری خوبیاں بنیادی تصورِ حقیقت کی ذیلی پیداوار By-products. ہوتی ہیں۔ نیت و ارادے کا خلوص ایمان کے خلوص سے پیدا ہوتا ہے اور اعمال میں اپنا اثر ظاہر کرتا ہے۔ یہ ہو نہیں سکتا کہ ایمان و عقائد اپنی جگہ درست ہوں مگر اخلاق کی حالت ناگفتہ بہ ہو۔ اسلئے یہ تجزیہ محلِ نظر ہے کہ ایمان و عقائد تو قوم کے درست ہیں صرف اخلاقیات کی پابندی سے وہ معذور ہے۔ غالباً سلیم احمد کا دل اس بات کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں تھا کہ ایمان کی حرارت لوگوں کے دلوں سے زائل ہونے لگی ہے ورنہ سلیم احمد سے زیادہ کون اس بات کو سمجھتا تھا کہ معاملات و معاشرت کے جملہ رویے بنیادی تصورِ حقیقت کی ذیلی پیداوار By-product ہوتے ہیں۔ بہرحال ان کے تجزیوں میں کچھ باتیں ایسی ضرور ملتی ہیں جن کی بنا پہ کہیں کہیں ہم ان سے اختلاف کرنا چاہتے ہیں اور کہیں کہیں یہ تجزیے ہم کو تشنۂ تکمیل نظر آتے ہیں۔

سلیم احمد خود اختلافِ رائے کا خندہ پیشانی سے استقبال کرتے تھے اور اپنے خیالات پر تنقید کو ایک نیک فال تصور کرتے تھے۔ لیکن اس بات سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ جہاں وہ مسائل کی بہترین تفہیم رکھتے تھے وہاں وہ تجزیے کی بھی بہترین صلاحیت رکھتے تھے۔ ان کے بیشتر تجزیے اس امر کا ٹھوس ثبوت ہیں۔ بعض تجزیوں میں ان کا مذہب سے شدید لگاؤ معروضیت کو ضرور متاثر کرتا ہے لیکن اس بنیاد پر ہم ان کے تمام تجزیوں کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگا سکتے۔ یقیناً ان کے بہت سے تجزیے ایسے ہیں جن کو دیکھ کر آدمی دنگ رہ جاتا ہے۔

زیرِ نظر کتاب میں ایک مضمون "مغربی تہذیب کا مسئلہ" ہے۔ یہ مضمون ان بڑے مضامین میں سے ایک ہے جو کہ ہمارے ادب میں تہذیبِ مغرب کے بارے میں لکھے گئے ہیں۔ تہذیبِ مغرب پر تنقید تو تا حال اعلیٰ سطح تک بہت سے مضامین میں کی گئی ہے لیکن اس مضمون کی خصوصیت یہ ہے کہ تہذیبِ مغرب

[illegible]
کیفیت کو اس تہذیب کی روح میں کارفرما دیکھا گیا ہے۔ اس میں اس تضاد کا انکشاف بھی کیا گیا ہے جو کہ تہذیبِ مغرب کی روح میں موجود ہے اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ مغربی تہذیب کی روح میں جو تضاد موجود ہے وہ ہر اُس مسئلے میں بھی موجود ہے جو کہ تہذیبِ مغرب نے پیدا کیا ہے۔ مغربی تہذیب کے بنیادی عوامل اور ان عوامل کی ماہیت پہ یہ ایک منفرد مضمون ہے۔ اس مضمون کا مطالعہ ان لوگوں کے لئے مفید ہو گا جو کہ تہذیبِ مغرب کی روح کو سمجھنا چاہتے ہیں۔ اور ان لوگوں کے لئے بھی مفید ہو گا جو کہ اسلامی تہذیب پر مغربی تہذیب کے اثرات کو سمجھنا چاہتے ہیں کیونکہ تہذیبِ مغرب کی روح کو سمجھے بغیر ہم اس کے اثرات کو بھی نہیں سمجھ سکتے۔ یقیناً یہ مضمون سلیم احمد کے بہترین مضامین میں سے ایک ہے۔ یہ مضمون نفاذِ اسلام کے مسئلے سے براہِ راست متعلق نہیں ہے۔ مگر اس کی شمولیت سے زیرِ نظر کتاب کی قدر و قیمت میں ضرور اضافہ ہوا ہے۔ سلیم احمد نے زیرِ نظر کتاب میں اخلاق کے بارے میں بھی ایک مختصر مگر پُر مغز اور پُر خیال مضمون لکھا ہے۔ خاص کر یہ مضمون ان لوگوں کے پڑھنے کا ہے جو کہ انسان کو ایک اخلاقی وحدت قرار دینے پر مُصر نظر آتے ہیں۔ اس مضمون سے بھی زیرِ نظر کتاب کی اہمیت میں اضافہ ہوا ہے۔

آخر میں ایک بات اور عرض کر دوں۔ ہم جس صورتحال کا تجزیہ کرتے ہیں وہ اپنی جگہ قائم و ساکن نہیں رہتی۔ حالات بدلتے جاتے ہیں اور حالات کے ساتھ تجزیے بھی بدلتے جاتے ہیں۔ لیکن اعلیٰ تجزیے یادگار بن جاتے ہیں اور تاریخ میں ان کے حوالے دیئے جاتے ہیں۔ سلیم احمد کے بیشتر تجزیے اعلیٰ نوعیت کے ہیں۔ ان کے علاوہ سلیم احمد نے جن علمی اور مذہبی مسائل پر گفتگو کی ہے وہ ایک پائیدار اہمیت کے حامل ہیں۔ اہم ترین بات یہ ہے کہ سلیم احمد نے اُن رجحانات کو نہایت علمی سطح پر مسترد کیا ہے جو کہ اسلامی روایت سے انحراف کی صورت میں دورِ جدید میں نمایاں ہوئے ہیں اس لئے یہ کتاب چند انحراف پسند لوگوں کو چھوڑ کر ان تمام اہلِ دین و دانش کی توقعات کو پورا کرتی ہے جو اسلامی روایت کے حامل ہیں۔ بلاشبہ یہ ایک اہم کتاب ہے۔

(احمد علی سید)

[1] کتاب کا نام اور مضامین کے عنوانات سلیم احمد نے تجویز نہیں کئے ہیں بلکہ یہ کام مرتبین نے کیا ہے۔

نام کتاب : حقیقتِ گم گشتہ
مصنف : ہسٹن سمتھ
قیمت : ۹۶ روپے
ناشر : سہیل اکیڈمی

حقیقتِ گم گشتہ ایک "عبوری" کتاب جو مصنف کے اندر کی اس فکری کش مکش کا پتہ دیتی ہے جو مروجہ نظریات اور نظامِ فکر اور روایتی یا جاودانی فکری تناظر کے مابین خلیج کو پاٹنے کی ایک سعی سے عبارت ہے۔ کتاب اپنے آغاز ہی میں بہت سا مواد ایسا پیش کر دیتی ہے جو قاری پر غیر متوقع طور پر مسحور کن کونیاتی اور روحانی جہات کا در باز کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔

ہسٹن سمتھ نے برسوں تک اس منصب کو نبھایا ہے جو عموماً محال سمجھا جاتا ہے یعنی میساچوسٹس انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی میں تقابلِ ادیان کی تدریس ان کے ذمہ رہی ہے۔ اب وہ ہر اس چیز کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے ہیں جو ایمان باللہ کی بنیاد پر ضرب لگانے میں کسی طرح کا بھی کردار ادا کر رہی ہے۔ اس کتاب میں ہمارے سامنے وہ نصاب درجہ بدرجہ کھل کر سامنے آتا ہے جو انہوں نے اس کام کے لئے تجویز کیا ہے ایک سچے تصورِ کائنات کے لئے مابعد الطبیعیاتی بنیادیں کسی اور جگہ سے فراہم کرنے کے بعد انہوں نے اس کتاب میں ان چیزوں کو تطبیق دینے کی کوشش کی ہے جسے عموماً ناممکن سمجھا جاتا ہے۔ ان کا یہ کام ایسا ہی ہے جیسے دائرے سے مربع بنانا۔ لہٰذا قارئین کو اگر یہاں اسلوب اور افکار کی کچھ ایسی منابتیں نظر آئیں جو ناگوار ہوں تو اسے درگذر کرنا چاہئے کہ دو دنیاؤں کو یکجا کرنے کی کوشش کرنے والے مصنفین میں یہ چیز لابدی ہے۔

سمتھ کو یقین ہے کہ اس کے سابقہ ساتھی سائنسدانوں کو کسی داؤ سے زیر کیا جا سکتا ہے اور وہ اپنے دلائل اسی میدان میں پورے دھڑلے سے پیش کرتا ہے جہاں سائنسدانوں کے پاس کوئی جواب نہیں یعنی جہاں بات قدری فیصلوں اور مادہ سے ماورا حقائق کی آن پڑتی ہے اور جسے رینے گینوں نے ہستی کے کیفیاتی قطب کی اصطلاح میں بیان کیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ہسٹن سمتھ سائنس اور مذہب

کے درمیان چند نادر پر اسرار تعریفات ...

دونوں کا دعویٰ ہے کہ : ۱۔ اشیاء ایسی نہیں جیسی کہ نظر آتی ہیں :

۲۔ وہ جو نظر آنے کے علاوہ ہے وہ نظر آنے والے سے زیادہ ہے ، بہت ہی زیادہ :

۳۔ اس زیادہ کو معلوم کرنے کے لیے عام طریقے کافی نہیں : ۴۔ تاہم یہ موزوں طریقوں کے استعمال سے معلوم ہو سکتا ہے : ۵۔ ان موزوں طریقوں کے لیے ریاضت کرنا پڑتی ہے : ۶۔ اور ان کے لیے آلات کی ضرورت ہوتی ہے۔

یہ سچ ہے کہ جدید ترین سائنس مادی کائنات کی آخری حدود کی تلاش میں (عالم صغیر اور عالم کبیر دونوں سطحوں پر) ذہن کو چکرا دینے والے ایسے تصورات کا سامنا کر رہی ہے جس کے لئے اس نے ایک کمزور اصطلاح "مقابلِ وجدان" شہادت کا سہارا لیا ہے۔ کائنات کے ان گوشوں میں "متوازی لکیریں مل جاتی ہیں ، ایک ستارے سے دوسرے ستارے پر توس کے ذریعے جلدی پہنچ سکتے ہیں بہ نسبت اقلیدسی خطِ مستقیم کے ، ایک پارٹیکل تقسیم ہوئے بغیر متبادل سوراخوں میں سے بیک وقت گزر جاتا ہے ، وقت سکڑ جاتا ہے پھیل جاتا ہے الیکٹران ایک مدار سے دوسرے مدار میں درمیانی فاصلے کو طے کئے بغیر پہنچ جاتے ہیں اور تقریباً روشنی کی رفتار کے مساوی رفتار سے مخالف سمتوں میں پھینکے ہوئے ذرات روشنی کی رفتار سے زیادہ رفتار میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے"۔

"اگر ہم یہ پوچھیں کہ کیا وقت کے ساتھ الیکٹران کی جگہ تبدیل ہوتی ہے؟"

رابرٹ اوپن ہائمر نے لکھا ہے :

"تو ہمارا جواب ہوگا نہیں ۔ اگر ہم یہ پوچھیں کہ کیا الیکٹران کی جگہ مستقل رہتی ہے تو بھی ہمارا جواب ہوگا "نہیں"۔ اگر ہم یہ پوچھیں کہ کیا الیکٹران ساکن ہے تو ہمارا جواب ہوگا "نہیں"۔ اگر ہم پوچھیں کہ کیا یہ حرکت میں ہے تو پھر بھی ہمارا جواب ہوگا کہ نہیں۔"

مگر تشبیہات کی اپنی حدود ہوتی ہیں اور ہم ادب سے یہ گذارش کرنا چاہتے ہیں کہ "مقابل وجدان" کا فلسفیانہ مترادف اب "ناقابل بیان" نہیں رہا اور اس سے زیادہ واضح تو "انسان کا عمیق زیر لاشعور ہے جو "روحانی نمونوں" کا منبع ہے"۔ اگرچہ حقیقت کے مختلف درجات علامات کے ذریعے مربوط ہیں تاہم درجات کے درمیان ایسی رکاوٹیں بھی پائی جاتی ہیں جہاں مشابہت کی حدود ختم ہو جاتی ہیں۔ عالم آخرت تجربہ گاہ نہیں ہے اور روحانی زندگی کے لیے خواہ کتنے ہی مضبوط روحانی قوانین یا علوم مقرر کیے جائیں

[illegible] اس پر قدم رکھنے سے پہلے کسی غیر مبہم طور پر اپنا اجر آپ مان کر چلنا پڑتا ہے۔

کتاب کے عنوان میں قدیمی روایت کا جو حوالہ ہے اس سے قارئین کو گھبرانا نہیں چاہیئے۔ اس اصطلاح کو ابھارنے میں مصنف کا مقصد صرف اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ جو حقائق وہ بیان کر رہے ہیں ان کا تعلق ایک ایسی جاودانی حکمت سے ہے جس کی جڑیں وقت کے آغاز تک پھیلی ہوئی ہیں۔ مصنف کا بنیادی مقدمہ یہی ہے کہ ہماری موجودہ تہذیب کا تانا بانا نفرت ہے سارے کا سارا ان حقائق سے منہ موڑنے سے پیدا ہوا ہے۔ ان کا بیان ہے "مغرب جدید وہ پہلا معاشرہ ہے جس نے مادی دنیا یا عالم طبعی کو ایک در بند نظام سمجھا ہے" مگر اس کائنات کے دوسرے گوشوں کی سمت کھلنے والے در وا کرتے ہوئے ہسٹن سمتھ نے جدید سائنس کو بھی ایک کونے میں جگہ دلوادی ہے کیونکہ ان کا خیال ہے کہ "سائنس نہ صرف حقیقت کا انکشاف کرتی ہے بلکہ ایک تجربہ کو بھی جنم دیتی ہے اور روح کی تلاش کے لیے استعارے کا کام کر سکتی ہے۔" یہ ممکن ہے کہ کوئی سائنسی انکشاف دیگر کسی طبعی مظہر سے الگ تجربہ پیدا کر دے۔ مگر تجربہ تقوی سے مشروط ہے اور اس معاملے میں سائنس کی اجارہ داری نہیں چلتی۔ یہ بات یقینی ہے کہ ہر زمانے میں طبعی تحقیقات سے آزاد دین کا چرچا رہا ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ اخلاص اور تقوے کو انٹم فزکس کی بجائے ایک پھول یا ایک ستارے یا ایک خانقاہ سے زیادہ مستفیض ہوتا ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ جدید دنیاوی سائنس کے آغاز سے کوئی ایسی علامت میسر نہیں آئی جو جانے کہ مابعد الطبیعاتی علم کی متشکل کردہ چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز کا ادراک کرواسکے۔ ہسٹن سمتھ کی نثر اور اسلوب کی پشت پر ایک مادیت پسند رجحان کی جھلک دکھائی دیتی ہے خصوصاً جہاں وہ عالم طبعی یا عالم برزخ کے بارے میں کوئی چیز پیش کرتے ہیں۔ ایسے مقامات پر ان کا بیان مابعد الحسیاتی مظاہر سے زیادہ قریب ہو جاتا ہے۔ بنسبت اعیان ثابتہ کی اقلیم کے۔

یہی کتاب کا کمزور نکتہ ہے۔ یہ تجویز کرتے ہوئے کہ جدید سائنس کے لیے روحانی تناظر میں بالقوہ ایک جگہ موجود ہے۔ مصنف نے سطحی سائنسی ذہنیت کو کچھ زیادہ ہی جگہ دے دی ہے جو مغرب کی سائنسی اور علمی دنیا کا لازمی جزو ہے اور نتیجتاً کتاب کے صفحات ایسے مصنفین کی آرا اور اقتباسات سے بھرے ہوئے ہیں جن کی کھوپڑی میں قدیمی روایت کے بارے میں بھرے سے کوئی [illegible] گفتگو کی تحریر میں ایک ایسی ذہانت بولتی ہے جس کے بارے میں شک و شبہ کی کوئی [illegible] بلکہ یہ اس وقت بے جگہ معلوم ہونے لگتی ہے جب ان کا لہجہ موضوع کی سنگینی اور [illegible]

اور اس طرح وہ انہی لوگوں کی سطح پر اتر آتے ہیں جن کی تردید کرتے چلے گئے۔ اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایسے لوگوں کو متوجہ کرنے کے لیے اس ڈھنگ سے بات کرتے ہیں تاہم پڑھنے والے کو بہ شبہ کرنا عجیب نہیں کہ مذکورہ لوگوں کی دنیا کا کچھ حصہ مصنف میں سرایت کر گیا ہے۔

تاہم جیسا پہلے کہا جا چکا ہے، یہ ایک عبوری کتاب ہے جو دریافت اور جستجو کی گرما گرمی اور ... میں لکھی گئی ہے اور جو بہت سے لوگوں میں ایک ایسی تار پر ضرب لگاتی ہے جو مستقل اور دائمی اصولوں ... ہے۔ آج کی اضافیت زدہ بے شمار نظریات کے مارے ہوئے لوگوں کی امنگ کی آئینہ دار ہے۔ وہ ... ان اصولوں کو اس کتاب میں پا لیں گے۔ شاید یہ اصول یہاں خالص حالت میں نہ ملیں تاہم اس کتاب کو پڑھنے والے کے لیے ان صفحات میں حقائق موجود ہیں اگر وہ قوت امتیاز سے بہرہ ور ہو۔

عبدالقیوم

روایت [illegible] کی رائیں

"روایت نے آپ نے حقیقی طور پر بہترین کارکردگی کی روایت قائم کر دی ہے ...... بہت مدت کے بعد اردو میں ایسا مواد پڑھنے کو ملا ہے جس سے فکری ارتعاش پیدا ہوا۔"

ڈاکٹر **محمد افضل** مرکزی وزیر تعلیم

"اردو ادب، مذہب، فلسفہ، تاریخ اور تہذیب سے متعلق علمی پس منظر سے محروم ہو کر جس سطحیت کا شکار ہو گیا ہے، رسالہ روایت اس کے خلاف ایک خاموش احتجاج ہی نہیں اس کے ازالے کی بھی ایک صورت ہے ...... یہ رسالہ نہیں نکلا ہے، ایک بہت بڑی علمی روایت کا احیا ہوا ہے اور ایک ایسے دور میں جب اردو کے تمام رسالے پٹے پٹائے موضوعات پر ہزار بار کہی ہوئی باتیں دہرانے کے سوا کچھ نہیں کر رہے، ایک حرف تازہ کی بشارت کی حیثیت رکھتا ہے۔"

"اس کے تمام مضامین کا موضوع ایک ہی ہے، جدیدیت کی گمراہیوں میں حق کا اثبات اور اس حقیقت کا اظہار جو رہتی دنیا سے آج تک تمام متمدن تہذیبوں میں مشترک طور پر موجود رہی ہے۔"

"اس کے پس پشت ایک ایسی علمی تحریک ہے جو عالمی علم و دانش کی تاریخ میں نشاۃ ثانیہ سے کم اہمیت نہیں رکھتی .... (روایت) ہر اس شخص کیلئے ایک تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے جو اس بین الاقوامی تحریک کو سمجھنا اور اس کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے۔"

سلیم احمد (حریت)

"یہ ایسی شخصیتیں ہیں جنہوں نے پرانی علمی روایتوں میں سفر کیا ہے، نئی علمی روایت کو جانا سمجھا ہے، بیسویں صدی کے علمی شعور کو اپنے شعور میں جذب کیا ہے۔ اس شعور کے ساتھ انہوں نے اسلامی فکر کو اپنایا ہے اور حیات و کائنات کے بارے میں آج کے انسان کے مسائل کے بارے میں ادب، آرٹ اور مذہب کے معاملات کے بارے میں، مابعد الطبیعیاتی سوالات کے بارے میں غور و فکر کیا ہے۔ یہ عصر حاضر کے اسلامی مفکرین ہیں۔ ان سے یہ رسالہ جس طرح استفادہ کرنے پر مائل نظر آتا ہے اس سے لگتا ہے کہ یہ رسالہ ہماری فکری زندگی میں قابل قدر فریضہ انجام دے سکے گا۔"

انتظار حسین (مشرق)

اس مجموعے میں ایسی تحریریں اکٹھی کی گئی ہیں جو زندگی کے بنیادی مسائل پر غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں۔ عہد جدید میں مذہب کی معنویت کو اجاگر کرتی ہیں نیز روایت اور جدیدیت کو اور پھر ان کے باہمی تعلق کو سمجھنے میں مدد دیتی ہیں۔ یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ اردو میں اپنی نوعیت کا واحد شمارہ ہے جو زندگی کے بہت سے مسائل کو سمجھنے کی راہ ہموار کرتا ہے۔ محمد سہیل عمر نے "روایت" شائع کر کے ایک نئے جہانِ معنی کے در وا کر دیئے ہیں۔

مشفق خواجہ (جسارت)

"علمی رسالوں کے اس پورے سو سالہ سفر میں روایت لاہور کے پہلے پرچے نے جس طرح پاکستان کے علمی اور دینی حلقوں کے ساتھ ساتھ تصوف اور ادب کے حلقوں کو بھی اپنی طرف متوجہ کر لیا ہے اس کی مثال اس سے قبل نظر نہیں آتی .... پاکستان کی علمی فضا کی موجودہ کساد بازاری میں اتنے اعلیٰ

...کے ہستے اجزا پر سب ہی کو حیرت ہوتی ہے اور اس کا پورا کریڈٹ اس کے جواں سال مدیر محمد سہیل عمر کو جاتا ہے"۔

"یہ صرف تصوف اور دینی موضوعات اور مسائل کی اعلیٰ ترین سطح کو نہیں چھوتا بلکہ اسکے ساتھ یہ ایک اعلیٰ درجے کے ادبی رویے کے ساتھ پاکستان کی روحانی، علمی اور ادبی بصیرت کی مجموعی دستاویز بن جاتا ہے اور یقیناً ایسا انٹلیکچوئل اور اچھوتا تجربہ ہے جو اس انداز سے پہلے سامنے نہیں آیا تھا"۔

"روایت ۔۔۔ بی ذہن کی تمام جہتوں اور سوالات کو پہلی بار اردو میں متعارف کرواتا ہے"۔

"روایت تصوف کے جس علمی ورثہ کا حامل ہے ویسا پرچہ اردو میں اب تک نہیں نکلا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ روایت یقیناً ایک ایسا علمی رسالہ ہے جس کے پہلے ہی پرچے نے اسے ہر علمی خاندان اور گھرانے کے لئے لازمی مطالعہ بنا دیا ہے"۔

○

شمیم احمد (نیا دور)

"یہ دعویٰ غلط نہ ہوگا کہ روایتی اسلامی نظریات اور اس کے مقابل دھاروں پر جتنا مواد اس پرچے میں یکجا آگیا ہے اب تک کسی اردو پرچے میں شامل نہیں ہو سکا"۔

تحسین فراقی (نوائے وقت)

"ادبی دنیا میں روایت ایک ایسا رسالہ ہے جس نے ادب کے حوالے سے فکری تاریخ و تہذیب کو ایک تازہ روشنی مہیا کرنے کی کوشش کی ہے جو روشنی کے پرانے سرچشموں سے جڑی ہوئی ہے"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ "روایت اگر باقاعدہ ہو سکا تو ہمارے ادبی منظرنامے میں ایسی تبدیلیوں کا امکان بھی ہے جو پورے منظرنامے کو اور کا اور کر دیں"۔

○

اجمل نیازی (جنگ)

"روایت" پاکستان کا واحد فکری مجلہ ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس کا اجرا قارئین اور مصنفین دونوں کیلئے خوشخبری ہے۔ اگر اس ایسا گروہ ہمارے درمیان فعال رہا اور افکار و تصورات اور خیالات و اظہار کا یہ دھارا جاری رہا تو صبح کی تابانی دور نہیں"۔

○

آصف فرخی (ہیرلڈ)

"معاصر اردو فکر و ادب کا سنگ میل"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ "اردو فکر و ادب کے ذخیرہ میں ایسا وقیع رسالہ نایاب ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔"

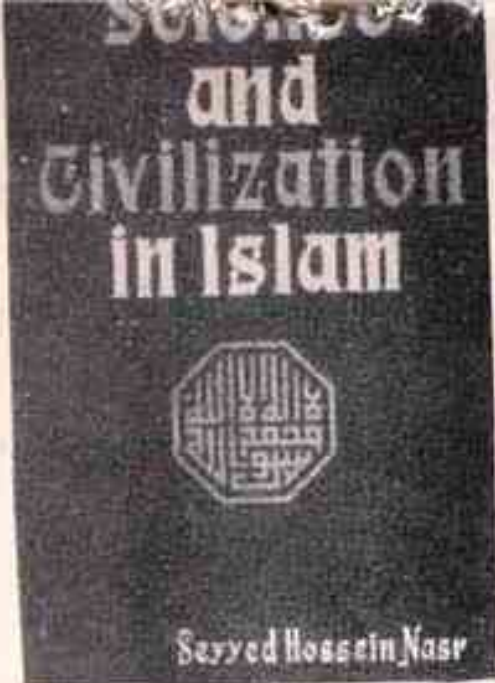
○

ظفر حسن (مارننگ نیوز)

"میرے خیال میں یہ رسالہ ہمارے زمانے میں اردو ادب کے سب سے تخلیقی اور فکر افروز رسالے میں شمار ہوتا ہے"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ "آپ نے ۔۔۔سکے رفقا نے یہ رسالہ چھاپ کر اردو ادب کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔ آپ اور آپ کے ساتھی ہمارے شکریے کے مستحق ہیں اس ۔۔۔ت کے لئے جو آپ نے ہمارے ملک کو اس عہد کی فکر سے روشناس کروانے کے لئے انجام دی جس میں ہم سانس لے رہے ہیں"۔

○

اے کے بروہی

۳ــ ادبیات اور تاریخ

نام کتاب : مسلمانوں کی سائنس اور تہذیب
مصنف : حسین نصر
قیمت : ۱۳۰- روپے
ناشر : سہیل اکیڈمی

اس کتاب کے مصنف بین الاقوامی شہرت کے مالک ایرانی سکالر سید حسین نصر ہیں۔ گزشتہ دس پندرہ برسوں میں انہوں نے جو کچھ کتابوں اور مقالوں کی شکل میں لکھا ہے، اس میں موضوعاتی تنوع، عمیق فکر اور وسعتِ نظر کا احساس ہوتا ہے۔ اب تو وہ زیادہ تر تصوف اور اسلامی فلسفہ کے مختلف پہلوؤں پر لکھ رہے ہیں لیکن انہوں نے اپنی علمی زندگی کا آغاز ایک مؤرخِ سائنس کی حیثیت سے کیا۔ انہوں نے میساچوسٹس آف ٹیکنالوجی سے گریجویشن کی اور پھر ۱۹۵۸ء میں ہارورڈ یونیورسٹی سے "تاریخِ سائنس" کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی۔ زیرِ نظر کتاب سید حسین نصر کے اسی دورِ زندگی کا ایک یادگار علمی کارنامہ ہے۔

یہ کتاب تیرہ ابواب پر مشتمل ہے اور ان میں جن موضوعات کو زیرِ بحث لایا گیا ہے، وہ کونیات، علمِ کائنات، جغرافیہ، طبعی تاریخ، طبیعیات، ریاضیات، فلکیات، طب، الکیمیا کے مغرب پر اثرات، اسلام میں تقسیمِ علوم، تدریسِ علوم کے ابتدائی اور اعلیٰ سطح کے ادارے، رصدگاہیں، شفاخانے اور

ابن الہیثم، البیرونی، ابن سینا، ابن رشد، الخوارزمی، عمر خیام، رازی، جابر بن حیان اور الغزالی کی خدمات کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

مغرب کے مؤرخینِ سائنس نے مسلمانوں کی سائنسی خدمات کا بہت کم اعتراف کیا ہے اور یہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس میدان میں مسلمانوں نے جو کارنامے سرانجام دیئے وہ یونانی علوم کے کسب نہیں کا نتیجہ تھا۔ سید حسین نصر بھی یونانی علوم کی اس اثر پذیری کو تو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ ان علوم کے حوالے سے مسلمانوں کا ایک اپنا مخصوص رویہ ہے اور یونانی علوم سے مسلمانوں نے جو استفادہ کیا ہے وہ اسی رویے کا عکس ہے، اس سے الگ کوئی چیز نہیں۔ اس ضمن میں مسلمانوں نے اخذ و ترک سے کام لیا جو یونانی علوم اس مخصوص رویے سے مطابقت رکھتے تھے۔ انہیں مسلمانوں نے قابلِ توجہ سمجھا اور جو اس سے متعارب تھے ان کو ہاتھ تک نہیں لگایا۔ اخذ و ترک کا یہی طریق مسلمانوں نے ایک ہی علم کے مستحسن اور غیر مستحسن پہلوؤں کے متعلق بھی اختیار کیا۔ اس کے علاوہ صاحبِ کتاب اس بنیادی بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ جملہ اسلامی علوم و فنون کی بنیاد اسلام کا تصورِ وحدانیت اور اس پر پختہ ایمان ہے۔ یہ اسلام کا مرکزی تصور ہے اور اسلام کے تمام سائنسی، فنی اور تہذیبی مظاہر میں اسی تصور کی جلوہ گری ہے۔ اسی کے ساتھ زیرِ نظر کتاب میں یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ سائنس اور تہذیب و تمدن اسلام سے الگ کوئی چیز نہیں اور اسلام کے اساسی عقائد و تعلیمات کی تفہیم کے بغیر ان کو سمجھنا مشکل ہے۔

متذکرہ بالا کتاب میں انہی بنیادی باتوں کی روشنی میں اسلام میں سائنسی علوم اور اس کے تہذیبی کارناموں پر مفصل اور علمی انداز سے اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔

نام کتاب : نامے جو میرے نام آئے

مرتبہ : مصطفیٰ راہی

قیمت : ۲۸۔ روپے

ناشر : اشاعتِ ادب۔ راولپنڈی

الف لیلہ کی ایک "معصوم اور پاکباز" خاتون کو انگوٹھیاں جمع کرنے کا بڑا شوق تھا۔ بس مشکل یہ تھی کہ ایک جن چوبیس گھنٹے ان پر پہرہ دیا کرتا تھا۔ مگر چور چوری سے جائے ہیرا پھیری سے نہیں جاتا۔ موصوفہ کو جب بھی موقع ملتا اور کوئی ہتھے چڑھتا تو وہ جن کو سلا کر یا چکمہ دے کر یا ڈرا دھمکا کر اپنا شوق پورا کر لیا کرتی تھیں اور پھر نشانی کے طور پر انگوٹھی اتروا لیا کرتی تھیں اور اس طرح بقول راوی انہوں نے بے شمار انگوٹھیاں جمع کر لی تھیں۔ اسی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے ہمارے نظیر صدیقی صاحب نے سوالات اور اختلافیات کے ضمن میں ڈرا دھمکا کر بہت سے ادیبوں، شاعروں اور دانشوروں کی انگوٹھیاں، معاف کیجئے گا خطوط، جمع کئے ہیں جو اس وقت ہمارے سامنے بہ عنوان ہیں: "نامے جو میرے نام آئے" (نظیر صدیقی کے نام معاصرین اور قارئین کے خطوط) اس کتاب کو نظیر صدیقی کے ایک مخلص دوست مصطفیٰ راہی صاحب نے شائع کیا ہے۔ لیکن اس کے جملہ حقوق نظیر صدیقی کے نام محفوظ ہیں۔ اس میں ۲۷ افراد کے خطوط شامل ہیں۔ خواتین کی تعداد بہت کم ہے۔ منفرد شاعرہ پروین شاکر کا ایک خط بھی شاملِ اشاعت نہیں ہے جس پر حیرت کیا جانا بیجا نہ ہوگا۔ البتہ کسی گمنام خاتون کا خط (ع۔م) کے نام سے ہے جو خاصا دلچسپ اور مزیدار ہے۔ یوں تو ۲۷ کی تعداد بھی کم نہیں ہے لیکن اگر سنچری پوری ہو جاتی تو زیادہ اچھا ہوتا۔ خیر یار زندہ صحبت باقی۔ خود بقول نظیر صدیقی ان کے پاس بے شمار خطوط ابھی محفوظ ہیں اور تمام لکھنے والوں کے خطوط وہ اس مجموعہ میں شامل نہیں کر سکے ہیں اس لئے دوسرے مجموعے کا انتظار کیا جا سکتا ہے۔

نظیر صدیقی صاحب کی تحریروں سے جہاں ان کے وسیع مطالعہ، غور و فکر اور لکھنے پڑھنے کی سچی لگن کا اندازہ ہوتا ہے وہیں ان کے نام لکھے گئے بے شمار خطوط سے ان کے وسیع تعلقات اور دیگر دلچسپیوں کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی خط و کتابت نہ صرف ادیبوں شاعروں اور دانشوروں سے رہی ہے بلکہ پروفیسروں، وائس چانسلروں، ججوں اور سیاست دانوں سے بھی رہی ہے۔ صدیقی صاحب کا ادب سے ذوق و شوق

[illegible] انہوں نے اپنے خطوط کے ذریعہ اور اپنی تصانیف کے ذریعہ ان لوگوں کو بھی پڑھنے اور [illegible]
کی شکل میں ہی سہی کچھ نہ کچھ لکھنے پر بار بار مجبور کیا ہے جن کے پاس نہ تو اتنی فرصت تھی اور نہ ہی غالباً صلاحیت۔ اور یہ سب باتیں نذیر صدیقی کے حق میں جاتی ہیں اور نہ صرف اپنی شخصیت بلکہ ادب سے بھی ان کے خلوص اور دلچسپی کو ظاہر کرتی ہیں۔

نذیر صدیقی صاحب کو اپنے خطوط اور اپنی دیگر تحریروں میں سوالات اٹھانے کا بڑا شوق ہے۔ اس پر مجھے یاد آیا ایک زمانے میں امتحانات میں آتا تھا کوئی سے دس سوال کیجئے۔ ایک کچھ زیادہ ہی ذہین طالب علم تھا جو دس سوال کرنے کے بجائے پورے پچاس سوال کر آیا۔ سوال نمبر ۱ ——— ؟ سوال نمبر ۲ ——— ؟ سوال نمبر ۵۰ ؟ ——— اور اس طرح اس نے ممتحن سے پورے پچاس سوال الٹے کر لئے۔ خیر اس بے چارے طالب علم کو تو فیل ہونا ہی تھا مگر اس دن سے امتحانی پرچوں میں آنے لگا کہ کوئی سے دس سوالوں کے جواب لکھئے یا دس سوال حل کیجئے۔ نذیر صدیقی صاحب کے سوالات کی بوچھاڑ سے مجھے شبہ کیا یقین ہو چلا ہے کہ وہ فیل ہونے والے ذہین طالب علم ہی رہے ہوں گے۔ خیر یہ تو ایک جملۂ معترضہ تھا۔ کہنے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ بعض سوالوں کا کوئی جواب نہیں ہوتا یا بعض سوالوں کا جواب خارج میں نہیں اپنے باطن میں تلاش کرنا چاہئے۔

خطوط کے اس مجموعے میں سب سے زیادہ تعداد سلیم احمد مرحوم کے خطوط کی ہے۔ ان خطوط میں سلیم احمد نے اپنی ادبی اور فکری زندگی کے بعض نہایت اہم گوشوں پر روشنی ڈالی ہے اور زندہ اور حقیقی آدمی کی طرح مسائل کو محسوس کیا ان پر سوچا اور اپنے خیالات کا اظہار پوری وضاحت اور جرأت کے ساتھ کیا ہے۔ کاش سلیم احمد کے وہ اہم خطوط بھی مل جائیں اور شائع ہو سکیں جن کا ذکر نذیر صدیقی صاحب نے اپنے دیباچہ میں کیا ہے۔ سنا ہے نذیر صدیقی صاحب واحد آدمی ہیں جن سے سلیم احمد مرحوم کی خط و کتابت اتنے طویل عرصہ تک مستقل رہی ہے۔ اور اس کی داد سلیم احمد مرحوم سے زیادہ نذیر صدیقی کو دینی چاہئے۔ داد تو خیر محمد طفیل اور شمس الرحمٰن فاروقی کو بھی ملنی چاہئے کہ ان حضرات کے ذریعے سے حسب ترتیب فراق گورکھپوری اور محمد حسن عسکری کے نہایت اہم خطوط اپنے اصل مکتوب الیہ تک یا تو پہنچ گئے یا پہنچ جائیں گے۔ بہر حال ہمیں درمیانی واسطوں کا بھی ممنون ہونا چاہئے۔

کسی نوجوان شاعر نے رلکے کو کچھ خطوط لکھے تھے جن کے جواب میں رلکے نے فن اور زندگی پر بیش بہا اور بصیرت افروز روشنی ڈالی تھی۔ جب اس نوجوان نے ان خطوط کو شائع کیا تو رلکے سے اپنی خط و کتابت کا سرسری پس منظر بتلاتے ہوئے یہ لکھا تھا کہ خیر یہ سب باتیں تو غیر اہم ہیں اصل چیز تو رلکے کے خطوط ہیں۔

لیکن ہمارے نظیر صدیقی بھلا کب خاموش رہنے والے تھے۔ وہ نہ صرف درمیان میں بولے ہیں بلکہ
چیخ چیخ کر بولے ہیں۔ ان کے حواشی اور نوٹس وغیرہ اور دیباچہ انہیں چیخوں اور بے جا مداخلت کے
ذیل میں آتے ہیں۔ اور پھر ان کی سب سے ہولناک چیخ تو کتاب کے سرورق پر ان کی تصویر کی صورت میں
گونج رہی ہے۔

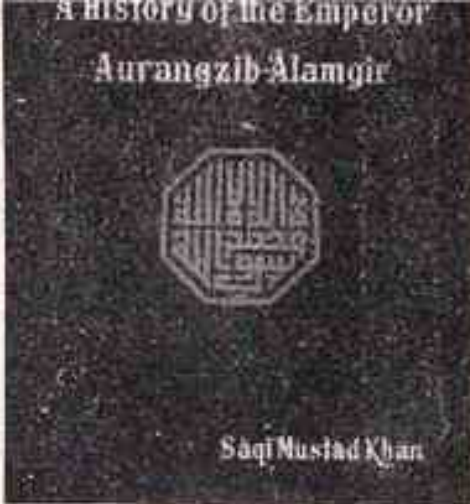
میری طرح شاید اور لوگوں کو بھی تعجب ہو کہ اتنے بہت سے مکتوب نگاروں میں فراق گورکھپوری
جیسا بڑا اور اہم نام کیسے چھوٹ گیا۔ تو اس سلسلے میں آپ مایوس نہ ہوں۔ وہ نہیں تو انہوں کا بھائی سہی۔
صفحہ ۲۸۵ پر کسی نظام صدیقی صاحب کا مکتوب ہے جس میں انہوں نے نظیر صدیقی کی تحریر اور
تصویر دونوں پر فراق صاحب کی طرف سے مطلوبہ تبصرہ Indirectly پہنچا دیا ہے۔ اب اس
مکتوب کی تردید کے لئے فراق تو دوبارہ اس دنیا میں واپس آنے سے رہے۔ نظام صدیقی صاحب،
واقعی اگر ہیں تو خدا انہیں خوش رکھے اور نظرِ بد سے بچائے۔

نظیر صدیقی صاحب نے خطوط کے اس مجموعہ میں اکثر جگہوں پر کسی برطانوی ادیب کولن ولسن کا ذکر
بڑے والہانہ انداز میں فرمایا ہے جن سے موصوف کی دوستی اور خط و کتابت بھی رہی ہے۔ (اس
خط و کتابت میں سے دو ایک خطوط کولن ولسن کے بھی ساتھ ہی شائع کر دیئے جاتے تو کیا مضائقہ تھا)۔ اب
مجھے پتہ نہیں کہ یہ صاحب وہی ہیں جن کے بارے میں ۱۹۵۸ء میں محمد حسن عسکری صاحب نے لکھا تھا کہ
انگلستان میں کولن ولسن اور ہالرائڈ جیسے بیس بائیس برس کے لڑکے آجکل پیغمبری کا دعویٰ کر رہے ہیں
اور اسے انہوں نے اس زمانے کی جذباتی اور روحانی بے اُلگی کا نام دیا تھا۔ یا یہ کوئی دوسرے صاحب
ہیں؟

بکھر بانوں بات کو ٹھریا میں دو ئے جنے بولیں

آخری بات یہ کہ اس مجموعہ میں دھرتی کے رسمی خطوط کے علاوہ بہت سے اہم خطوط بھی شامل ہیں
جن سے بصیرت اور آگہی حاصل ہوتی ہے۔ البتہ خطوط کے اس مجموعہ کا نام کچھ اچھا نہیں لگا۔ اس سے بہتر نام
تو "شہرت کی خاطر" ہو سکتا تھا۔ مگر یہ نام تو نظیر صدیقی صاحب اپنی کسی پہلی کتاب کا رکھ چکے ہیں۔

ہاتھی بھرے گاؤں گاؤں۔ جس کا ہاتھی اسکا ناؤں

(معین الدین احمد)

نام کتاب : مآثرِ عالمگیری
مصنف : ساقی مستعد خان
مترجم : جادو ناتھ
قیمت : ۱۱۰
ناشر : سہیل اکیڈمی

مغلوں کے دور میں متعدد تاریخی کتب تالیف ہوئیں اور ان میں کسی نہ کسی بادشاہ کے عہدِ حکومت کے حالات و واقعات کو قلمبند کیا گیا ہے۔ مغل حکمرانوں نے اپنے زیرِ نگیں علاقوں سے معلومات کی فراہمی کیلئے خصوصی انتظامات کر رکھے تھے۔ ہر علاقے میں سلطنت کے مقرر کردہ افراد موجود تھے جو مرکز کو وہاں کے حالات سے تحریری طور پر آگاہ کرتے رہتے تھے۔ یہ تمام تفصیلات سلطنت کے دستاویز خانہ میں محفوظ کر لی جاتی تھیں اور جب کبھی کوئی تاریخ مرتب کی جاتی تھی تو اسی دستاویز خانہ کے وقائع نویس ان دستاویزات سے مدد لیتے تھے اور بادشاہِ وقت کی اجازت کے بعد یہ تاریخ حتمی شکل اختیار کر لیتی تھی۔ اس پہلو سے دیکھا جائے تو دورِ مغلیہ کی تمام تاریخیں حکومتی موقف ہی کی ترجمان ہیں اور ان کی بنیاد حکومت کے مقرر کردہ افراد کی فراہم کردہ رپورٹوں پر رکھی گئی ہے۔ ایسی ہی تاریخوں میں ایک "مآثرِ عالمگیری" بھی ہے جس میں اورنگزیب عالمگیر (دورِ حکومت ۱۶۵۸ء — ۱۷۰۷ء) کے دور میں پیش آنے والے واقعات تحریر کئے گئے ہیں۔

"مآثرِ عالمگیری" اورنگ زیب عالمگیر کی وفات (۱۷۰۷ء) کے چار سال بعد یعنی ۱۷۱۱ء میں مکمل ہوئی اس میں دورِ عالمگیری کے پہلے دس سال (۱۶۵۸ء — ۱۶۶۸ء) کے واقعات مرزا محمد کاظم کی تاریخ موسوم "عالمگیرنامہ" (مطبوعہ کلکتہ ۱۸۶۵ء — ۱۸۷۳ء) سے لئے گئے ہیں۔ اس کے بعد کے تمام تر حالات مؤلف کے اپنے تحریر کردہ ہیں۔

یہ تاریخ عالمگیر کے سنینِ جلوس کے مطابق لکھی گئی ہے یعنی جس سنہ جلوس میں جو واقعات ہوئے ان کا اسی سنہ کے تحت ذکر کیا گیا ہے۔ مؤرخ نے اپنی توجہ زیادہ تر تاریخی واقعات پر مرکوز رکھی ہے اور ان کی تفصیلات سے احتراز کیا ہے۔ اس اختصار سے بعض اوقات یہ تاریخ مختلف اشخاص کے ناموں کی فہرست معلوم ہوتی ہے اور قاری کو پڑھتے ہوئے الجھن سی محسوس کرتا ہے۔ علاوہ ازیں اس تاریخ کا اندازِ بیان خاصا ادق ہے۔ مقفیٰ اور مسجع عبارات کی وجہ سے یہ تاریخ مزید بوجھل ہو گئی ہے لیکن کہیں کہیں تاریخ نگار نے اسے دلچسپ بنانے کی بھی کوشش کی ہے اور یہ دلچسپی ان حصوں میں زیادہ

پائی جاتی ہے جہاں [illegible] نے اپنے ذاتی مشاہدات بیان کئے ہیں [illegible] تمام خامیوں کے باوجود یہ تاریخ دورِ عالمگیری کے اہم مصادر میں سے ہے اور اس میں ایسی کارآمد معلومات درج ہیں جو اس دور کی کسی اور تاریخ میں نہیں ملتیں۔

اس تاریخ کا مؤلف ساقی مستعد خان ہے۔ عالمگیر کا ایک قریبی ملازم بختاور خان اس کا سرپرست تھا۔ بختاور خان جب اپنی تاریخ "مرأت العالم" قلمبند کر رہا تھا تو مستعد خان بھی اس کا رفیقِ کار تھا۔ ازاں بعد اس نے حکومت کی ملازمت اختیار کر لی اور وقائع نگار، مشرف نقاش خانہ، مشرف خواصان اور منشیٔ نظارت کے عہدوں پہ فائز رہا۔ بہادر شاہ اوّل کے دور میں مستعد خان نے اپنے سرپرست عنایت اللہ خان کی فرمائش پہ یہ تاریخ مرتب کی۔ مستعد خان نے ۷۵ سال کی عمر میں ۱۷۲۴ء میں انتقال کیا۔

معروف مؤرخ سر جادوناتھ سرکار نے "مآثرِ عالمگیری" کے فارسی متن کو انگریزی میں منتقل کیا۔ مترجم نے عام فہم اور سلیس زبان میں ترجمہ کیا ہے اور اس کے غیر ضروری اوراق حصوں کو یا تو حذف کر دیا ہے یا انہیں اختصار کے ساتھ پیش کیا ہے۔ جہاں ضروری تھا وہاں حواشی بھی دیئے گئے ہیں اور آخر میں متن میں استعمال ہونے والے اصطلاحات وغیرہ کی فرہنگ دی ہے۔

نام کتاب ________________ عجائبات فرنگ

مصنف ________________ یوسف خاں کمبل پوش

مرتب ________________ پروفیسر تحسین فراقی

ناشر ____ مکتبہ ۵ بخشی سٹریٹ متصل چوک اردو بازار لاہور

عجائبات فرنگ۔ ان چند نادر سفرناموں میں شمار ہوتا ہے جس کے مطالعہ سے ہمیں انیسویں صدی کے انگلستان کے حالات سے آگاہی ہوتی ہے یہ وہ دور تھا جب انگلستان کے اقتدار کا سورج نہیں ڈوبتا تھا اور یہ تہذیب اپنے کمال تک پہنچی ہوئی تھی اس عہد کے انگلستان کو ایک ہندوستانی مسلمان نے کس اشتیاق اور استعجاب کے ساتھ دیکھا ایک نادر روزگار واقعہ ہے۔ اور اس سفرنامہ کے مطالعہ سے بھی اس مرعوب ذہن کا بخوبی پتہ چلتا ہے جو انگلستان کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہے اس سفرنامے صرف انگلستان کے حالات کا ہی پتہ نہیں چلتا بلکہ راستے کے ان تمام ممالک کے احوال سے آگاہی ہوتی ہے جو بحری سفر کے دوران راستے میں آئے مثلاً مصر کی طوائف الملوکی لونڈیوں کی خرید و فروخت اور بادشاہ وقت کی عیش و عشرت سے بھی واقفیت ہوتی ہے کہ خلافت کے زوال کے بعد وہاں کے لوگوں پر کیا کیا قیامتیں ٹوٹیں۔ سفرنامہ نگار کے اسلوب نگارش سے اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع میں اردو زبان خود ارتقائی لحاظ سے کہاں تھی۔ اور انگریزی دور کے ساتھ اور آزادی کے بعد اس کا تدریجی ارتقاء کس رفتار اور نہج پر ہوا ہے۔

یوسف خاں کمبل پوش کا انداز بیانیہ اور استفہامیہ ہے۔ اور کسی قدر سطحی اور اس بات کی بھی اس سے غمازی ہوتی ہے کہ یوسف خاں کمبل پوش کا علمی مرتبہ کیا تھا یہ بات یقینی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ وہ ایک اوسط درجے کا پڑھا لکھا شخص تھا اور واقعات یا مقامات اور سماجی تہذیبی و ثقافتی تبدیلیوں اور حالات کا گہرے شعور کے ساتھ مشاہدہ اور تجزیہ کرنے کی اہلیت سے محروم تھا۔ تاہم منظر نگاری، واقعہ کی جزئیات بیان کرنے میں اسے کسی حد تک دسترس حاصل تھی۔ اور اس نے اپنے سفرنامہ میں ان باتوں کو کافی حد تک پیش نظر رکھا ہے۔

عجائبات فرنگ کا سفرناموں میں مقام کیا ہے؟ اس کے بارے میں فاضل مرتب پروفیسر تحسین فراقی اور دیگر نامور محقق محمد اکرام چغتائی نے مفصل گفتگو کی ہے اور دونوں کی تحقیق لائق مطالعہ ہے اور اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ انہوں نے اس سلسلے میں خاصی محنت کی ہے۔ اگر یوسف کمبل پوش کو اردو کا پہلا سفرنامہ نگار نہ بھی تسلیم کیا جائے تو

بھی یہ تو ماننا ہی ہوگا کہ یوسف کمبل پوش ان چند اوّلین سفر نامہ نگاروں میں سے تھے جنہوں نے انگلستان سے ہمیں آشنا کیا اور اردو میں سفر نامہ نگاری کی روایت کو مستحکم کیا جس سے ارتقا پا کر اردو میں سفر نامہ نگاری کی روایت پروان چڑھی چنانچہ اس وقت اردو میں سفر نامہ نگاری ایک بہت بڑی صنف بن چکی ہے اور قیام پاکستان کے بعد خصوصاً ساٹھ، ستر اور اسی کی دہے میں اردو زبان میں متعدد سفر نامے لکھے گئے ہیں۔ تاہم اردو میں سفر نامہ نگاری کی صنف ابھی اپنے ابتدائی دور میں ہے اور اردو سفر ناموں کی فنی اور تخلیقی وقعت کا تعین ہونا باقی ہے۔ عجائباتِ فرنگ کے مقدمہ کو اس سلسلے میں ایک اہم کاوش قرار دیا جاسکتا ہے کہ اس میں اردو سفر ناموں کا کسی حد تک تنقیدی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے تحسین فراقی نے تنقید کی ایک نئی جہت کی طرف قدم بڑھایا ہے۔

۱۹۸۴ کے ادبی مجادلوں میں عجائبات فرنگ کو بڑا نمایاں مقام حاصل ہے ان دنوں راقم روزنامہ نوائے وقت کے ادبی ایڈیشن کا انچارج تھا چنانچہ وہ ان مباحث کا براہِ راست قاری تھا جو پروفیسر تحسین فراقی اور ڈاکٹر مظفر عباس کے مرتب کردہ عجائبات فرنگ کے سلسلے میں ہوئے۔ دونوں مرتبین کو اوّلیت کا دعویٰ تھا۔ اور شاید اب بھی ہے۔ تاہم ہمارا خیال ان مباحث کے مطالعہ کے بعد یہ ہے کہ ڈاکٹر مظفر عباس نے عجائبات فرنگ پر کام کا آغاز پہلے شروع کیا مگر پروفیسر تحسین فراقی کی کتاب پہلے طبع ہو کر منظر عام پر آئی اور ڈاکٹر مظفر عباس نے جب سنا کہ تحسین فراقی بھی اس پر کام کر رہے ہیں تو انہوں نے بھی یہ کتاب جلد منظر عام پر لانے کا جتن کیا تاہم دونوں محققوں نے علیحدہ علیحدہ کام کیا اور یہ عجائبات فرنگ کے مصنف کی خوش بختی ہے کہ اس پر دو نامور محققوں نے کام کیا۔ دونوں مرتبین کے عجائبات فرنگ کو دیکھنے کے بعد ایک بات بلاخوف تردید یہ بھی کہی جاسکتی ہے کہ پروفیسر تحسین فراقی نے نہ صرف کتاب مرتب کرنے میں بڑی جگر کاوی سے کام لیا ہے بلکہ اپنے مقدمہ کو علمی اور تحقیقی بنا کر عجائبات فرنگ کو بھی ایک اہم دستاویز بنا دیا ہے۔ تاہم ڈاکٹر مظفر عباس کی کوشش بھی اپنی جگہ قابلِ صد ستائش ہے۔

ڈاکٹر وحید عشرت